DAS WESEN ALS BEZIEHUNGSENERGIE - DAS ABSOLUTE ALS SELBSTVERMITTELTE PRODUKTION

Zur Begründung der dialektischen Logik Hegels und seines Konflikts mit Schelling

Eine religionsphilosophische Untersuchung

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades des Fachbereichs
Philosophie und Sozialwissenschaften (11)
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Lorenz Wilkens
aus Hannover

1975

DAS WESEN ALS BEZIEHUNGSENERGIE - DAS ABSOLUTE ALS SELBSTVERMITTELTE PRODUKTION

Zur Begründung der dialektischen Logik Hegels und seines Konflikts mit Schelling

Eine religionsphilosophische Untersuchung

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades des Fachbereichs
Philosophie und Sozialwissenschaften (11)
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Lorenz Wilkens
aus Hannover

1. Berichterstatter: Prof. Dr. Klaus Heinrich
2. Berichterstatter: Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt

Tag der mündlichen Prüfung: 1o. 12. 1975

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Vorwort 5

E r s t e r T e i l 8
Der Begriff der Negativität als Programm der Befreiung und als Zeichen einer Logik des Opfers

Erster Abschnitt: Die Kritik der Herrschaft als Kritik an der Erstarrung der intellektuellen Bewegung 8

Zweiter Abschnitt: Sprachliche und praktische Substanz der Kategorien 13

Dritter Abschnitt: Die Bestimmung der absoluten Bewegung als Reflexion 2o

Vierter Abschnitt: Negativität als Beziehungsenergie 26

Fünfter Abschnitt: Des Organismus Tod sein Leben - ein erkenntniskritscher Mythos 3o

Sechster Abschnitt: Der Organizismus als Logik des Opfers 41

Z w e i t e r T e i l 56
Hegels und Schellings Bruch mit der bürgerlich -revolutionären Erneuerung der Idealität als Grund ihres Konflikts

Erster Abschnitt: Hegels Abwehr des "ästhetischen Absolutismus" 56

Zweiter Abschnitt: Hegels und Schellings Abwendung von der Idealität des Jugendprogramms 63

Dritter Abschnitt: Zum mythischen und gesellschaftlichen Substrat der Idealität 7o

Exkurs: Das Märchen von den Sterntalern 74

Vierter Abschnitt: Die Korrespondenz zwischen der reinen Natur und der reinen praktischen Vernunft bei Kant 79

Fünfter Abschnitt: Die idealistische Umdeutung des Sinns der Deduktion vom Juridischen ins Genetische 83

Sechster Abschnitt: Hegels und Schellings Konflikt in ihrer christologische bestimmten Erneuerung des Schöpfungsglaubens 89

S c h l u ß : 92
Die Sprachlosigkeit des Geistes im deutschen Idealismus

Z u s ä t z e :

I. Die Christologie und die Kategorie der Negativität bei Hegel 98

II. Das Wesen als das reine Anderssein und seine Beziehung auf das Neinsagen 1o8

A n m e r k u n g e n 115

L i t e r a t u r 171

Vorwort

"Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird, - über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, sowie über die Veranlassungen und das Verhältnis, worin er sie zu andern frühern oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu sehen glaubt, - scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu sein. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre, - etwa eine historische A n g a b e der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und Versicherungen über das Wahre - kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sei ... Denn die Sache ist nicht in ihrem Z w e c k e erschöpft, sondern in ihrer A u s f ü h r u n g , noch ist das R e s u l t a t das w i r k l i c h e Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt; und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen."[1]

Keiner, der eine Arbeit über Hegel zu bevorworten sich anschickt, wird diese Warnung vergessen; ich möchte sie als Ausdruck meines eigenen Sträubens dagegen auffassen, Methode und Ergebnis der Arbeit in einer dürren Zusammenstellung von Begriffen anzugeben, mit der ich beiden untreu würde, weil sie nur in der Bewegung der Reflexion Evidenz finden können.

Sie ist das lebendige Allgemeine, dessen Begriff Hegel in der Vorrede der "Phänomenologie des Geistes" zu beschreiben bemüht ist -: die Substanz als Subjekt. Dessen Herz habe ich in dieser Arbeit als Negativität: Beziehungsenergie pointiert. Ich mußte aber - Hegels Behauptung entgegen, sie sei das absolute Leben - in ihrer Logifikation eben zur Negativität ein Zeichen von Systemzwang und folglich eine Spur gesellschaftlichen Zwangs erkennen. Die absolute Vermittlung - Hegelsches Synonym für die Negativität - kann sich nicht mit sich als gewaltloser Erfahrung vermitteln, obwohl Hegel darauf besteht, sie sei rein lebendige Spontaneität. Dieser Widerspruch läßt ihre Figur als die einer Bewältigung - einer nicht auf den Grund kommenden Durcharbeitung von Erfahrung erkennen.

Die Anstrengung, in Hegels System Spuren des Verdrängten solcher Erfahrung historisch zu bestimmen, durfte nun nicht mehr darauf rechnen, die Intention, sich in die Sache zu versenken, der Hegel in so großartiger, doch nicht unzweideutiger Weise die Treue hielt, von einer organisch systematischen Einheit der Darstellung verwirklicht und bestätigt zu finden.

Denn diese Anstrengung fand eine Vielheit von Erfahrungsmotiven vor, die, teils aneinander klebend, teils gegenstrebig, teils sich entsprechend, teils sich zerreißend, nicht ohne Selbstbetrug - ein Maß von Realitätsverlust - in neue Geschlossenheit eingepaßt worden wären.

Doch war auch die Tendenz zu verwerfen, sie - in schlechter Ästhetisierung - an einem ihnen eingestandenermaßen äußerlichen Kanon aufzuziehen, ferner die andere, sie als illuminierte Stadien einer ohne organisierendes Zentrum vagierenden, in Wahrheit

romantischen Reflexion zu arrangieren.

Sie konnten ihre Komplexion nur in dem Maß erhalten, wie sie als Symptome gesellschaftlicher Konflikte und als Motive ihrer Bewältigung begriffen wurden.

Der Konflikt zwischen Hegel und Schelling, dem Philosophen, der gegen jenen unentwegt die Beschwörung des Absoluten als Ursprungs der Produktion aufbot, bezeugt - so die Intention dieser Arbeit, die im Vorwort bekanntzugeben angebracht sein mag - die unmäßige Anspannung und die uneingestandene, übertönte Hoffnungslosigkeit, mit der die bürgerliche Vernunft sich gegen den in der Französischen Revolution aufgetretenen Widerspruch der Klassen, gegen den Verlust ihrer kollektiven Verbindlichkeit zu behaupten versuchte.

In einer Gesellschaft, der die Identität des Ganzen mehr und mehr als begrifflose Gleichgültigkeit erscheint, welche die Identifikation mit dem Ganzen immer deutlichere Züge von Selbstzerstörung annehmen läßt, besteht Anlaß mehr als genug, die Probleme und die Wunschenergien ihrer Vernunfttraditionen aufzusuchen.

Erster Teil: Der Begriff der Negativität als Programm der Befreiung und als Zeichen einer Logik des Opfers

Erster Abschnitt: Die Kritik der Herrschaft als Kritik an der Erstarrung der intellektuellen Bewegung

"Die mehrern Sätze, die als absolute Denkgesetze (sc. Grundsätze der formalen Logik - Hegel bezieht sich hier auf den Satz der Identität und den Satz vom Widerspruch) aufgestellt werden, sind, ... näher betrachtet, einander entgegengesetzt, sie widersprechen einander und heben sich gegenseitig auf. - Wenn alles identisch mit sich ist, so ist es nicht verschieden, nicht entgegengesetzt, hat keinen Grund. Oder wenn angenommen wird, es gibt nicht zwei gleiche Dinge, d. h. alles ist voneinander verschieden, so ist A nicht gleich A, so ist A auch nicht entgegengesetzt usf. Die Annahme eines jeden von diesen Sätzen läßt die Annahme der andern nicht zu. - Die gedankenlose Betrachtung derselben zählt sie nacheinander auf, so daß sie in keiner Beziehung aufeinander erscheinen; ..."[2]

Daß die Annahme des Satzes der Identität diejenige des Satzes vom Widerspruch nicht zulassen soll, vermag diese Ungeheuerlichkeit anderes als von den Grundlagen des Denkens abzuprallen? Welche Vorkehrungen soll man treffen, um der Behauptung, in der sich der zitierte Passus summieren läßt, daß, wenn A = A sei, A nicht verschieden von B sein könne, einen Sinn abzugewinnen? Versuchen wir es mit zwei Einfügungen: "Wenn allein der Grundsatz gölte, daß A = A sei, so gäbe es den andern nicht, A unterscheide sich von B."

Dafür, daß Hegel dies meint, spricht, daß er die Denkgesetze in ihrer 'Absolutheit' angreift, d. i. als isolierte und zugleich allein herrschende. Aber mit dieser Feststellung ist der Versuch, für den Passus einen Sinn zu entdecken, nicht viel weiter gekommen, denn mag auch die Bedeutung des Wortes 'absolut' die doppelte von Isolation und Alleinherrschaft sein, so darf man doch fragen, ob sich aus dieser Wortbedeutung die Annahme ableiten lasse, Isolieren bedeute für alleinherrschend Erklären, eine Unterstellung, die Hegels Behauptung: "Wenn alles identisch mit sich ist, so ist es nicht verschieden" in der Tat zugrunde zu liegen scheint. Man kann den Handbüchern der Logik vielleicht vorwerfen, daß in ihnen die Denkgesetze isoliert erscheinen; doch würden sie nicht existieren, wären ihre Verfasser nicht der Meinung, daß es eine Mehrzahl von aufeinander nicht zurückführbaren, aber darum gleichberechtigten Denkgesetzen gibt.

Nur bezogen auf etwas, das sich grenzenlos ausdehnen würde, wenn man es von dem trennte, wodurch allein es in seiner Form gehalten wird, könnte die Gleichsetzung von Isolieren und in die Alleinherrschaft Einsetzen zutreffen. Aber wo läßt sich, wenn man sich im Gebiet der formalen Logik aufhält, eine solche Kraft der Expansion entdecken - mit welchem Sinn von ihr reden? Soll man sich das Gebiet der formalen Logik als ein Kräftefeld vorstellen? - In der Tat wird uns dies von Hegel zugemutet; die expansive Kraft an den Denkgesetzen ist nichts anderes als das, was sie zu Gesetzen macht: ihr normativer Gehalt, vermöge dessen sie herrschen. Erst diese Annahme läßt den Sinn von Hegels Darstellung erkennen: nur Herrschaft isoliert sich, indem sie sich totalisiert.[3]

(Wenige Sätze vor dem von mir zitierten Passus hebt Hegel die grenzenlose Totalität hervor, in der die Denkgesetze gelten: "Allein indem sie als a l l g e m e i n e D e n k g e s e t z e ausgesprochen werden, so bedürfen sie noch eines Subjekts ihrer Beziehung, und dies Subjekt ist: A l l e s , oder ein A, was ebensoviel als alles und jedes Sein bedeutet."[4])

Von den Denkgesetzen in ihrer Herrschaft geht die Drohung aus, das Denken zu zerstören, dem sie die Form geben sollen. Sie drohen damit, ihre Suggestion über das ganze Bereich des Denkens auszudehnen und jegliche intellektuelle Spontaneität zu vernichten. Sie drohen mit einer Perversion jener Spontaneität, welche nur noch die Formulierung der Denkgesetze wiederholen könnte. Keine harmlosere Vorstellung als die vom psychotischen Leerlauf des Denkens, der nur zu Tautologien imstande wäre, in ihnen aber vermeinte, sich der Substanz zu versichern, ist der Hintergrund von Hegels Engagement. Ein Echo auf das Grauen vor diesem Zustand bemerke ich an dem höhnisch leiernden Tonfall des Satzes: "Wenn alles i d e n t i s c h mit sich ist, so ist es nicht v e r s c h i e d e n , nicht e n t g e g e n g e s e t z t , hat keinen Grund."[5] Dies Grauen macht Hegel zum Feind einer Philosophie, die sich zur Religiosität zurückbequemen will, indem sie die leere Form für die Substanz ausgibt. In der Vorrede der "Phänomenologie des Geistes" findet sich die folgende Stelle: "Irgendein Dasein, wie es im A b s o l u t e n ist, betrachten, besteht hier (sc. in der nicht zur Spekulation gelangenden Philosophie) in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas; im Absoluten, dem A = A, jedoch

gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles eins. Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, - oder sein A b s o l u t e s für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis."[6] Die Ernüchterung, die man oft mehr identifikatorisch denn begreifend als den Übergang vom jungen Hegel der 'neuen Religion' zu dem reiferen der "Phänomenologie" konstatiert hat[7], kann man, wenn man meiner Interpretation folgen will, nicht bloß als eine Resignation im Politischen, sondern auch - vielleicht gründlicher - als Einsicht in den herrschaftsgebundenen, für das Denken - und dann nicht nur für es - destruktiven Charakter bürgerlicher Revolution, sofern sie religiöses Schwärmen ist, erkennen.

Die Form, in der der Herrschaftscharakter der Denkgesetze sich am aufdringlichsten hervorkehrt, ist die absolutistisch-tabellarische: das gedankenlose Nacheinander ihrer Aufzählung.[8] Wenn eine Tabelle den Zwang der sprachlichen Darstellung zur Sukzession darin wettmachen, ja, verleugnen will, daß sie ein Bild von der Gleichzeitigkeit des Dargestellten ist, so erblickt Hegel in solchem Ignorieren der Sukzession Entgeistung. Der Schein der sinnlichen Unmittelbarkeit räumlicher Wahrnehmung, wie er zu einer Tabelle gehört, ist eine Rationalisierung des Prinzips, nach dem das Darzustellende aneinandergereiht - und so unter der Hand über die in ihm geltenden Beziehungen befunden wird: er bedeutet das vom Darstellenden angewandte Prinzip der Reihung als dem Bewußtsein des Darstellenden, des Lesers oder beiden entzogenes.[9]

Darum muß sich das Nacheinander des Sprechens auf seine Bedeutung für die Sache besinnen. Hegel will die Evidenz der Kategorien, d. i. das, worin sie nicht Herrschaft, sondern Produkt dessen sind, was er als Geist der Herrschaft entgegensetzt, retten, indem er ihre Abstraktion vom sukzessiven Medium ihres Erscheinens, der Sprache selbst, wiedergutmacht. Die choreographische Kunst des Logikers, mit der er das Werden der Kategorien im Zusammenhang darstellt, ist die Sachwalterin der Evidenz an den Kategorien, die sie verdunkelt fand. Die Frage aber, wie man sich moralisch, als Sachwalter zu so etwas weniger als Dinglichem wie den Kategorien verhalten kann, zielt nicht nur ins Zentrum von Hegels Intention auf eine Logik, sondern legt auch den Versuch nahe, diese Intention ins Gesellschaftliche zu übersetzen.

Daß Hegel den Gehalt der Denkgesetze nicht in ihrem herrschaftlichen Wesen erschöpft glaubt, geht daraus hervor, an welchem Ort der Logik er sie Revue passieren läßt. Er kennzeichnet sie als die Reflexionsbestimmungen in Satzform[10]; sie kann ich mit Hegels Worten vorstellen: "Die Reflexion ist das S c h e i n e n des W e s e n s i n s i c h s e l b s t ... es scheint ... in seine Momente; sie sind daher selbst in sich reflektierte Bestimmungen. Das Wesen ist zuerst einfache Beziehung auf sich selbst, reine I d e n t i t ä t . Dies ist seine Bestimmung, nach der es vielmehr Bestimmungslosigkeit ist. Z w e i t e n s die eigentliche Bestimmung ist der U n t e r s c h i e d, und zwar teils als äußerlicher oder gleichgültiger Unterschied, die V e r s c h i e d e n h e i t überhaupt, teils aber als entgegengesetzte Verschiedenheit oder als G e g e n s a t z. D r i t t e n s

als W i d e r s p r u c h reflektiert sich der Gegensatz in sich selbst und geht in seinen G r u n d zurück."[11] Die Reflexionsbestimmungen gelten Hegel als Ergebnisse der Analyse des Wesens, das als "einfache Beziehung auf sich selbst" charakterisiert werden kann (wonach es freilich Identität, die erste Reflexionsbestimmung, bereits ist); - Selbstbeziehung aber gibt es nur im Medium des Denkens; so viel hier, um plausibel zu machen, daß für Hegel der Gehalt der Denkgesetze sich nicht in ihrem Herrschaftscharakter erschöpft.

Zweiter Abschnitt: Sprachliche und praktische Substanz der Kategorien

An der Stelle, deren Erörterung ich anschließen will, führt Hegel den Umschlag von der ersten zur zweiten Reflexionsbestimmung, von der Identität zum Unterschied, vor: "Diese Identität ist zunächst das Wesen selbst, noch keine Bestimmung desselben, die ganze Reflexion, nicht ein unterschiedenes Moment derselben. Als absolute Negation ist sie die Negation, die unmittelbar sich selbst negiert, ein Nichtsein und Unterschied, der in seinem Entstehen verschwindet, oder ein Unterscheiden, wodurch nichts unterschieden wird, sondern das unmittelbar in sich selbst zusammenfällt. Das Unterscheiden ist das Setzen des Nichtseins als des Nichtseins des Andern. Aber das Nichtsein des Andern ist Aufheben des Andern und somit des Unterscheidens selbst.

So ist aber das Unterscheiden hier vorhanden als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nicht-

sein, das das Nichtsein seiner selbst ist, ein Nichtsein, das sein Nichtsein nicht an einem andern, sondern an sich selbst hat. Es ist also der sich auf sich beziehende, der reflektierte Unterschied vorhanden, oder der reine, absolute Unterschied."[12]

Die Distanz, die der Gedankengang zwischen dem Passus, den ich im ersten Abschnitt zitierte, und dem hier vorgeführten durchlaufen hat, läßt sich wie folgt angeben: dort hatte Hegel erklärt, wenn A = A absolut gelte, dann könne nicht gesagt werden, A sei ungleich B -; hier konfrontiert er uns mit der Behauptung, wenn A = A absolut genommen werde, dann gelte ebenso absolut, A unterscheide sich von sich selbst. Diese Behauptung verwirrt uns darin, daß sie nicht, wie es sich dem Gang meiner Interpretation einfügen würde, dazu dienen soll, noch einmal die denkfeindliche Absurdität der Denkgesetze als verabsolutierter zu illustrieren, sondern daß Hegel das, was in ihnen, eben wenn man sie isoliert nimmt, allenfalls gedacht werden kann, als seiend zu schildern versucht: " ... diese Identität i s t zunächst das W e s e n selbst."[13] Nach Hegel ist also den Satz der Identität absolut zu nehmen zwar gedankenlos, aber absolute Identität - das soll ein sinnvoller Gedanke sein. Was kann diesen Unterschied zwischen dem Satz und dem für sich genommenen Begriff ausmachen? - Der Begriff ist kein Gesetz, so könnte man antworten, und Hegels Vorwurf der Leere richtete sich nur gegen das Normative an den Grundsätzen der formalen Logik; außerdem muß ich mich aber daran erinnern, daß ich vorhin die Evidenz der Kategorien abgesehen von der normativen Substanz der Denkgesetze behauptet habe, ohne zu sagen, was ich damit meinte. Dem Ver-

such solcher Auskunft muß man auch die Frage vorhalten: was bleibt den Kategorien, wenn man ihnen noch dies nimmt, Glieder oder Abbreviaturen von Denkgesetzen zu sein?

Klingt es alexandrinisch, wenn ich hierauf antworte: es bleibt ihnen das, womit sie den Denkgesetzen ihre normative Kraft verleihen, in der sie nicht aufgehen, was sich darin erweist, daß sie es dem Logiker Hegel ermöglichen, zu ihnen das angedeutete moralische Verhältnis anzunehmen? Wenn nicht alexandrinisch, dann, so scheint es, doch in ein der begrifflichen Artikulation entzogenes, vor-kategoriales Dunkel hineingeredet. Ein Dunkel, das dem von Schelling beschworenen, schlechthin außervernünftigen Grund der Vernunft entsprechen mag, der eben als ihr Grund nach Schelling nicht selbst Vernunft sein kann, soll diese nicht - wie ihm zufolge die Hegelsche - als eine Unnatur im Bodenlosen schweben.[14] Ein Dunkel, von dem man wohl fragen darf, worin es sich noch von der Nacht unterscheidet, in der alle Kühe schwarz sind, jener Nacht, in die als die unterscheidungslose Identität hineinzustarren gerade Hegel Schelling anmerkt. Dagegen behaupte ich: mag sein, daß ich ins Dunkel hineingeredet habe; aber es hat die Richtung angegeben, in die die Übersetzung aus dem Logischen ins Gesellschaftliche gehen muß, mit der ich jetzt anfangen möchte.

Die bloße Nennung einer Kategorie schließt das Existenzialurteil über die Realmöglichkeit aller Handlungszusammenhänge ein, in denen sie mit Sinn angewandt werden kann. So wäre von Größe zu reden gänzlich leer nur dann, wenn solche Rede nicht in

sich die Möglichkeit zum vorgestellten oder realen Eintritt in Situationen enthielte, in denen man mit dieser Kategorie 'Größe' Unterscheidungen treffen kann -, wenn diese Rede nicht jederzeit sich in solche Situation hineinschieben könnte. Freilich wird mit dem Existentialurteil über die Handlungszusammenhänge so gut wie nichts gesagt - außer der kaum betrachtenswerten Selbstverständlichkeit, daß es sie gibt und daß in ihnen Kategorien angewandt werden. Doch kann die Reflexion des Existentialurteils ein Licht auf das Interesse werfen, mit dem über Kategorien verhandelt werden mag: wenn kritisch über die Kategorien gesprochen wird, handelt es sich in Wirklichkeit um eine Kritik der Handlungszusammenhänge: der Bedingungen gesellschaftlicher Arbeit, die auch Ergebnisse gesellschaftlicher Arbeit sind. Wenn Kategorien für sich genommen werden, erscheint als ihr Gehalt die soziale Pragmatik als Substanz. Es gibt eine Tendenz dagegen, unkontrolliert, unmündig über man weiß nicht welche Dimensionen dieser Substanz zu befinden: die angestrengte Anschauung der Sprache, in der die Kategorien ihre Gestalt haben. Die Substanz der sozialen Pragmatik ist zugleich sprachliche Substanz. Hegels Intention geht auf eine garantierende, ich möchte sagen: beschwörende Realisierung der Unmittelbarkeit des Bewußtseins zur Sprache; und solche Unmittelbarkeit ist ihm Instanz des kollektiv Verbindlichen.

Daraus erhellt sich die systematische Bedeutung, die semantische Analysen, sei es, daß er sie selbst vorführt, sei es, daß er sie mit einer gewissen Sperrigkeit des Arguments voraussetzt, für Hegel annehmen können. So wird, um ein besonders deutliches Beispiel

anzuführen, in dem Passus, den Hegel in der Großen Logik der Seinslehre vorausschickt, die ihm als Überschrift gegebene Frage: "Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" [15] in gegenursprungsmythischer Absicht wesentlich mit einer Analyse des Wortes Anfang beantwortet: "Es ist also n u r zu sehen, was wir in dieser Vorstellung haben. Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts; - oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist." [16] Nichts ist denkunmöglich, was gesprochen werden kann; und da es möglich ist, den Begriff der Identität - womit ich zu dem eingangs dieses Abschnitts zitierten Passus zurückkehre - den Begriff der Identität außerhalb irgendeines Satzes zu sprechen, so muß ihm auch in dieser Isolation ein eruierbarer gedanklicher Gehalt entsprechen. Bei dem Unternehmen, ihn zu ermitteln, stößt Hegel auf den ihn wie uns überraschenden Umstand, daß er mit seinem Gegenteil identisch ist: absolute Identität ist absoluter Unterschied. - Man kann wie folgt versuchen, das klar zu machen: Etwas als es selbst zu bezeichnen bedeutet, es von allem andern außer ihm zu unterscheiden. Etwas das Etikett einer bestimmten Identität aufprägen, das ist ja: es aussondern von allem übrigen. Die Anwendung des Satzes der Identität ist die Anwendung des Satzes vom Widerspruch. Doch dies ist es nicht, was Hegel hier meint; diese Auslegung würde Probleme des Wesensbegriffs mit seinslogischen Figuren lösen

wollen -: sie könnte nicht auf die Vorstellung a b s o l u t e r Identität hinauslaufen, sondern nur auf die einer relativen: die Identität eines Etwas ergibt sich nur als seine Relation auf das, was es nicht ist. Doch führt Hegel hier gar kein Etwas ein, dessen Prädikat seine Identität bezeichnen würde; er spricht vielmehr von Identität außerhalb der Logik des Satzes - von absoluter Identität. In dieser Region entfällt, so muß man annehmen, die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat. So wäre absolute Identität das Wesen als Indifferenz von Subjekt und Prädikat? Was sollen wir uns unter einer solchen Konstruktion vorstellen? Ist sie nicht eine von aller Realität abirrende Friktion des kognitiven Apparates? Ich jedenfalls kann an dieser Stelle nur mit Mühe der Versuchung widerstehen, dem Urteil Werner Beckers, eines enragierten Kritikers der Hegelschen Dialektik, zuzustimmen: "Die rational aufweisbare Irrationalität von Hegels dialektischem Denken besteht denn auch genau im nicht legitimierbaren Entschluß, der mit dem beschriebenen Verhältnis von 'a b s o l u t e r Identität' und 'a b s o l u t e m Unterschied' - dieses Verhältnis steht dabei prototypisch für die Konzeption dialektischer Kategorienverhältnisse überhaupt - einen e x i s t i e r e n d e n Widerspruch entstehen läßt."[17] Wenn aber die Sprache die Möglichkeit an die Hand gibt, absolute Identität vorzustellen, wenn sie weiter, außerhalb der Satzlogik befindlich, als Indifferenz von Subjekt und Prädikat zu gelten hat, und wenn man schließlich diese mit Recht als die reine, nicht ohne weitere Vermittlungen vollziehbare Möglichkeit interpretieren darf, Subjekt und Prädikat

voneinander zu sondern u n d aufeinander zu beziehen, eine Möglichkeit, die hier als Substanz, die des Ausdrucks 'absolute Identität' erschiene, so ergibt sich, daß dieser jene Möglichkeit als dem Bewußtsein entfremdete und in dieser Hinsicht wirklich 'irrationale' Gegebenheit bedeutet. Daß man überhaupt den Ausdruck 'absolute Identität' für sich nehmen kann, daß man sich zu seinem Sinn wie zu einem Residuum, einem Objekt der Entdeckung verhält, bezeugt jene Entfremdung. Die Modi der Trennung und Beziehung von Subjekt und Prädikat werden vom Bewußtsein bewußtlos, reaktiv angewandt, und man kann nicht ausschließen, daß gesellschaftlicher Zwang dabei im Spiel ist. Diese Reaktivität stellt Hegel als die spontane Selbstbewegtheit der Substanz dar, die, als logische entdeckt, das Denken begründet, eine Selbstbewegtheit, auf die man in der Attitüde des Entdeckers trifft, wenn man versucht, die Substanz (die Indifferenz von Subjekt und Prädikat) aus ihrer residualen Erstarrung zu befreien, in der sie bloß gedankenlos herrscht. Sie hat das Denken in dem Maß, als es seiner selbst mächtig wurde, als seine eigene Substanz erkannt; wie sollte es nicht seine eigene Bewegung in ihr wiederfinden?

Diese Übersetzung von der Reaktivität des Bewußtseins in die objektive Spontaneität der sozialen Substanz von Synthesis ergibt die Vorstellung des sozialen Gesamtsubjekts 'Geist'. Es ist als Indifferenz von Funktion und Intention Trieb. Aber sofern die Übersetzung das Moment des Zwanges an der Reaktivität des Bewußtseins in die Vorstellung des Geistes als der objektiven Spontaneität gleichsam mitschleppt, haftet ihr eine Zweideutigkeit, ob sie Trieb oder Zwang sei,

fundamental an. Deren Kritik will ich später ins Zentrum derjenigen des Hegelschen Idealismus rücken.[18]

Dritter Abschnitt: Die Bestimmung der absoluten Bewegung als Reflexion

Von meiner Interpretation ungerührt, doch Bescheid wissend über Hegel, kann man folgenden Einwand vorbringen: Hegel sei es in dem besprochenen Abschnitt nur darum zu tun gewesen, einmal mehr die Forderung zu erfüllen,die ihn, geradezu obsessiv, überall bestimme: Absolutheit und Bewegung unter dem Wortsignal 'Negativität' zusammenzuzwingen; das zeige gerade der - von der Interpretation nicht berücksichtigte - Kernsatz des Abschnitts: "So ist aber das Unterscheiden hier vorhanden als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nichtsein, das das Nichtsein seiner selbst ist, ein Nichtsein, das sein Nichtsein nicht an einem andern, sondern an sich selbst hat."[19] Möge es dahingestellt bleiben, wie Hegel zu dieser für das Ganze seines Unternehmens programmatischen Intention gekommen sei, so viel sei gewiß: der Versuch, das Absolute, sei es auch als Negativität, zu retten, offenbare seine dogmatische Leere darin, daß er an zwei Bestimmungen des Negativen, wie es zumindest in der gesellschaftlichen Realität angetroffen werde, ungerührt vorübergehe: der Bestimmung der Kontingenz und der des Novum.[2o] Löst man, so kann der hier vorgestellte Gegner Hegels fortfahren, löst man das, was am Kontingenten das abgeklärte Gefüge intersubjektiver Verständigung anstößt und gelegentlich über den Haufen wirft, unbesehen, nämlich prinzipiell, in den Äther der angenommenen absoluten

Bewegtheit, in die nach Hegel alle negativen Relationen eingebettet sind, auf, so läßt sich nicht darüber entscheiden, ob man den Stachel, die Widerständigkeit des Kontingenten, in dem sich die gesellschaftliche Sprengkraft des Neuen verbergen mag, nur ausweichend pariert oder ab man sie wirklich zersetzt hat; ob also das Bild der ungehemmten Bewegung zuletzt ein Symptom von Verdrängung oder ein Bild von deren Aufhebung ist. Und wenn man meint, in diesem Bild die Undurchdringlichkeit des Kontingenten ebenso wie die starre Faktizität, die Nicht-Legitimierbarkeit der Prinzipien intersubjektiver Verständigung hinter sich gelassen zu haben, so müssen sich doch eben in der behaupteten Absolutheit der Bewegung Positivität und Willkür wiederfinden lassen, muß die Aufhebung alles Gesetztseins selber als gesetzte zu zeigen sein: als erzwungene Versöhnung.[21] Und wie sollte sodann die Rückfrage hinter jene Positivität anderem begegnen als der Schellingschen Unvordenklichkeit, der von Becker konstatierten Irrationalität? Schelling hätte mit dem Blick in den nicht ausdenkbaren Daß-Grund den Zwang von Hegels Versöhnungsmodell durchbrochen; dafür spräche auch seine Aufmerksamkeit auf das nur Faktische, wie sie sich in der folgenden Textstelle ausdrückt: "Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die u n e r g r e i f l i c h e

Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren."[22]

So weit diese Hegelkritik, die ich schon deshalb nicht leicht nehmen möchte, weil sie meine Behauptung, Hegels Geistbegriff sei ein zweideutiges Ineinander von Trieb und Zwang, illustrieren könnte. - Die Absicht, die Kritik zu prüfen, verbindet sich zunächst mit der Neugier darauf, wie Hegel es bewerkstelligt, von der absoluten Negativität, in der Identität und Unterschied zusammenfallen, zu der Konzeption einer negativen Beziehung zurückzukehren. Wird es Hegel gelingen, in diesem Übergang die Bestimmtheit, die Widerständigkeit des Negativen zu erreichen, deren Einsicht jene Kritik ihm vorauszuhaben meint? - Der Übergang gibt sich zuerst einigermaßen herausfordernd als ein einfacher Schritt: "Die Identität ist also an ihr selbst absolute Nichtidentität. Aber sie ist auch die Bestimmung der Identität dagegen. Denn als Reflexion in sich setzt sie sich als ihr eigenes Nichtsein; sie ist das Ganze, aber als Reflexion setzt sie sich als ihr eigenes Moment, als Gesetztsein, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist. So als ihr Moment ist sie erst die Identität als solche als Bestimmung der einfachen Gleichheit mit sich selbst, gegen den absoluten Unterschied."[23] Die Kritik an Hegel, wie ich sie soeben skizzierte, wird sich durch diese Stelle nur bestätigt finden: daß Hegel der absoluten Bewegung den Charakter der Reflexivität zumesse, dem gemäß sie sich selbst als

ihr Gegenteil, welches eben auch ihr Teil sei, sich entgegensetzt, das sei weiter nichts als eines der metaphysischen Motive, die uns nichts mehr sagten und die darum redlich von uns auch nicht mehr reklamiert werden könnten. Aber dies rasche Urteil hat sich einer gründlichen Betrachtung der Textstelle versagt; sonst wäre ihm aufgegangen, daß mit ihren ersten zwei Sätzen der ganze Gehalt des Arguments schon vorgetragen ist und daß sich zu ihnen die mit "Denn" eingeleitete Überlegung, in der erst von Reflexion die Rede ist, wie ein Kommentar verhält. (Die Kritik darf aber nicht meinen, in einem nachzeichnenden oder nur sichernden Kommentar das zu treffen, was er kommentiert; mit dieser kurzschlüssigen Gleichsetzung macht sie sich taub gegen das, was man umgekehrten Kommentar nennen könnte: dagegen, daß ein kommentierendes Motiv vom kommentierten Argument selbst kommentiert und aus seiner Positivität befreit wird.) "Die Identität", schreibt Hegel, "ist also an ihr selbst absolute Nichtidentität. Aber sie ist auch die B e s t i m m u n g der Identität dagegen." Das 'aber' zeigt das einfache Weiterrücken des Gedankens an, das hier das Argument ausmacht. Mit einem dupierenden gedanklichen Handstreich schiebt Hegel den Gehalt der vorausgegangenen Spekulation zur Seite; ihn hat er im ersten der hier zu betrachtenden Sätze resumiert, wie um die szenische Wirkung des Coups zu verstärken. Die Meditation in der Sphäre, der der Begriff der absoluten Identität den Namen gibt, hat eine Intensität angenommen, die sie mit dem Kreisen um eine magnetische Mitte herum vergleichen läßt, einem Kreisen, dem alle Gegenständlichkeit entgleitet. Nun ist es, als

müßte Hegel sich von dieser magnetischen Kraft losreißen. Im Resümee reduziert er das Medium, in dem sie wirkt, auf seinen Kern, um sich besser losmachen zu können.

Indessen springt der Sprung nicht ins Leere; auch in ihm zielt Hegel auf den logischen Gehalt des Ausdrucks Identität. Man kann von Identität nicht reden, ohne sie als das zuständliche correspondens: als Bedingung und Ergebnis der Operation 'Bestimmung' zu denken. Die Einfachheit und Unübersehbarkeit dieses Sachverhalts legt es nun nahe, das Bewußtsein von ihm in den Passus über die absolute Identität gleichsam einzublenden, indem man etwa erklärt, Hegel habe sich in ihm auf den Aspekt der Zuständlichkeit an der Identität konzentriert und ergänze lediglich seine Betrachtung hier durch den anderen Aspekt der Identität, den ihrer Korrespondenz zu der Operation 'Bestimmung'. Aber dieser Versuch, die beiden zur Rede stehenden Stufen des gedanklichen Fortganges zu harmonisieren, unterschlüge den Sinn des Überganges von der ersten zur zweiten Stufe, den ich doch schon als ein sich Losreißen charakterisiert habe. Näher an die Sache als dieser Harmonisierungsversuch kommt Becker, wenn er über das Verhältnis beider Stadien schreibt: "Es sind dabei zwei konkurrierende Gedanken im Spiel: einmal der Begriff jener a b s o l u t e n , sich als e i n z i g behauptenden 'Identität'; zum anderen die diesem Begriff widerstreitende Einsicht, daß in einer solchen Fassung die 'Identität' ohne alle B e s t i m m t h e i t , ohne begrifflichen Inhalt bleibt. ... Nun ist ganz gewiß zuzugeben, daß Hegel diese Problemlage des unverträglichen, ausschließenden Gegensatzes beider Konzepte sieht.

Anstatt aber den Schluß zu ziehen, daß es mit Rücksicht auf die für die Bestimmtheit der 'Identität' gegebene Notwendigkeit, 'Unterschied' zulassen zu müssen, falsch ist, am Begriff einer 'absoluten Identität' festzuhalten, macht er den der Quadratur des Zirkels vergleichbaren Versuch, beide Gedanken: die Konzeption 'absoluter Identität' und die Notwendigkeit, 'Unterschied' zulassen zu müssen, als in gleicher Weise legitim miteinander zusammenzubringen."[24]

Becker erblickt in der von ihm aufgezeigten 'Unverträglichkeit' der beiden Stadien der Identität den Rechtsgrund dafür, ihre Beschreibung als gewissermaßen gleichberechtigter verurteilen zu können. Aber in Hegels Logik läßt sich zwischen der Ermittlung des Tatbestandes und dem Urteil nicht unterscheiden. Das Urteil ist die Darstellung, und die Zumutung, Hegel wolle oder müsse über die Legitimität der Kategorien einen Richtspruch fällen, der von außerhalb ihrer Bewegung käme, hat keinen Boden. Denn die Energie des Urteilens ist, als dargestellte, keine andere als die, mit der die Begriffe sich bewegen. Gewiß - Identität setzt sich als Bestimmtheit der absoluten Identität entgegen. Aber die Energie zu diesem Gegensatz, die das unverträgliche Nebeneinander beider Stadien der Identität erzeugt, will Hegel logischermaßen als mit der rein sich kreisenden Energie der absoluten Identität substanzgleich erweisen; gegen den möglichen Sinn dieser Absicht stellt Becker sich unempfindlich.

Sowohl der von mir erwogene Versuch, die beiden Stadien des Begriffs Identität miteinander zu har-

monisieren, als auch Beckers Interpretation, die man als die Kritik der - von ihm freilich Hegel selbst unterstellten - Harmonisierung auffassen kann, geht an dem Besonderen der begrifflichen Motorik vorbei. Diese verläuft nicht in der planen Linearität, die vom Vortragenden zu verlangen sonst eins ist mit der Forderung an ihn, zu wissen, wovon er redet, und deren Vorstellung der der absoluten Spontaneität zu implizieren wohl nahe liegt.[25] Sie freilich gerät, wie unsere Textstelle gezeigt hat, in die Gefahr, zu einem leeren Kreisen in sich zu werden, und muß sich mit einem Kraftakt aus dieser Selbstbefangenheit weiterstoßen. - Ist es so, daß Hegel nicht recht überblickt, wovon zu reden ihm jeweils bevorsteht, oder so, daß er das vorzustellende Subjekt der absoluten Bewegung nicht als umstandslos mit sich einig, am Ende nicht einmal als Eins - eher schon als Einigung - erkennt?

Reflexion - denn als solche reklamiert sich das Ganze der hier verhandelten Bewegung - Reflexion als die Geschichte einer Einigung, die beständig damit rechnen muß, daß ihre eigene Kraft zwischen dem Widerstrebenden, das sie zusammenschließen soll und das erst an ihr als Widerstrebendes hervortritt, einen Abgrund auftut - muß man nicht glauben, dies sei zu monströs, um Wirklichkeit zu bedeuten?

Vierter Abschnitt: Negativität als Beziehungsenergie

Die vorhin beschriebene Kritik an Hegel, die ihn wie auf die absolute Bewegung sich kaprizieren, so am Negativen als dem Kontingenten, dem nur Faktischen vorübergleiten sah, muß sich nun die Entgegnung gefal-

len lassen, daß sie selbst erst es gewesen sei, welche Hegel die absolute Bewegung als eine harmlos glatte und unkräftige angedichtet habe, und daß es zwar nicht weiter verwundere, aber eben Hegels Konzeption verfehle, wenn man aus einer solchen Vorstellung absoluter Bewegung das Negative als das Kontingente herausfallen lasse. Daß man somit eine Tür einrenne, die Hegel zuvor selbst geöffnet habe: "Das Leben Gottes", schreibt er in der Vorrede der "Phänomenologie des Geistes", "und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt."[26] Intentionalität und das, was sie als sich Abarbeiten zeigt: Leiden werden hier als diejenigen Merkmale des Negativen genannt, denen die Vorstellung von der r e i n e n Bewegung des Absoluten in sich die Treue versagt; sie sind es aber auch, welche von der Konzentration auf das Kontingente am Negativen vergessen werden. Denn diese Merkmale lassen es als den Begriff der moralischen Substanz von Beziehungen überhaupt erkennen; während mit der Kontingenz nur die Faszination bezeichnet wird, welche die positive Moralität oder, wie die Sprache der Sozialtechnologie sich ausdrückt, das eingeschliffene System intersubjektiver Handlungsorientierung entweder zu der gegen ihre eigene Universalisierung sich dumm machenden Selbstaffirmation, zur Verstockung, um einen hier zuständigen Begriff des Alten Testaments herbeizuziehen, oder zur Submission an den sturen Weltlauf verlockt, deutet Hegel mit dem Begriff des Negativen auf die morali-

sche Substanz, der sich alle Kritik der positiven Moralität versichern darf, welche die Transzendierung der Konstitution des Subjekts nicht mit seinem Opfer verwechseln will.

Die Interpretation des Negativen als moralischer S u b s t a n z , die sich aus seinen Merkmalen Intentionalität und Leiden ergab, wird durch die folgende Textstelle aus dem zweiten Kapitel der Wesenslogik unterstützt und zugleich spezifiziert: "Die Negation überhaupt ist das Negative als Qualität oder unmittelbare Bestimmtheit; das Negative aber als N e g a t i v e s , ist es bezogen auf das Negative seiner, auf sein Anderes. Wird dies Negative nur als identisch mit dem ersten genommen, so ist es, wie auch das erstere, nur unmittelbar; sie werden so nicht genommen als Andere gegeneinander, somit nicht als Negative; das Negative ist überhaupt nicht ein Unmittelbares."[27] - Man mag fragen, was vom Negativen noch zu erkennen sei, wenn man es losgelöst von seiner Wirkung, von dem also, was durch es negiert wird, betrachtet; man mag darauf hinweisen, daß man nicht nichts negieren könne (ebenso wie man nicht nichts wollen kann). Richte sich das Negieren auf nichts, so mache es dies darin zum Gegenstand, zum Etwas; welchen Sinn habe es also, wenn Hegel dennoch vom Negativen an sich, als Qualität redet?[28] Nun ist nicht unwichtig, daß eben für das An-sich das nomen actionis einsetzt, es als Tätigkeit auszeichnet: "Die Negation überhaupt ist das Negative als Qualität." Tätigkeit erweist ihre Unmittelbarkeit, die hier Potenz heißen kann, gewiß nur in deren Verzehren, d. i. in der Aufhebung der Unmittelbarkeit. Aber ihr Resultat wird nicht als

Resultat sichtbar, wenn man es nicht auf die Potenz zurückbezieht, welche sich in dessen isoliertem An-sich nicht ausdrückt. Begreift man nun näher Negation als die Tätigkeit des Beziehens, so stellt sich als der Sinn ihrer gesonderten Bezeichnung das heraus, worin die Bezogenen (die "gegeneinander Anderen") über sich hinausweisen, sofern sie überhaupt als Bezogene aufgefaßt werden können. Negation als solche ist B e z i e h u n g s e n e r g i e . - Sie entdeckt das reflektierende Subjekt, wenn es sich dem Zwang enthebt, alles aus sich als dem Ursprung zu produzieren, nach Hegel in der Kategorie als Substanz. Die Kategorie für sich zu nehmen, das hält auch den dem Ansinnen subjektiver Produktion der Totalität entgegengesetzten Sinn jener Entdekkung fest: Das Subjekt muß die Beziehungsenergie auch e r l e i d e n , es muß sie als ihm fremde erfahren. Ihre Aneignung bedeutet darum zugleich: sich auf sie verlassen. - Nicht die lückenlose Verinnerlichung des Ensembles der gesellschaftlichen Beziehungen vermag die Entfremdung aufzuheben; sondern in deren Widerständigkeit der sei es auch entfremdet bündnishaften Stabilität von Verhältnissen gewahr zu werden, leitet jene Aufhebung ein.

Selbstbehauptung und Selbstverleugnung: zwei Formen, sich reglos und unanrührbar zu stellen, zwei Formen der Mimikry gegenüber Herrschaft. Die Starre des Blicks, der nicht mehr loskommt vom Pol des reinen Wesens (der absoluten Identität) bezeugt die Mimikry so deutlich wie die Versenkung in den Schmerz, den der Stachel des Kontingenten ausübt. Den stupor, der, wie die Rede von Kontingenz, im Punktuellen Absolutes erblickt, löst Hegel in sei-

nem Gegenstück zur transzendentalen Ästhetik Kants - in der Lehre vom Raum, § 254 im zweiten Teil der Enzyklopädie. Dort heißt es: "... der Punkt, das Fürsichsein, ist deswegen vielmehr die und zwar in ihm gesetzte N e g a t i o n des Raums ... Der Raum ist also Punktualität, die aber eine nichtige ist, vollkommene Kontinuität. Setzt man einen Punkt, so unterbricht man den Raum; aber der Raum ist schlechthin dadurch ununterbrochen. ... Was nicht mehr in ihm selbst äußerlich wäre, nur gegen Andere, wäre ein Punkt; aber den gibt es nicht, weil kein Hier ein Letztes ist. Stelle ich den Stern auch noch so weit, so kann ich darüber hinausgehen; die Welt ist nirgends mit Brettern zugenagelt."[29]

Fünfter Abschnitt: Des Organismus Tod sein Leben - ein erkenntniskritischer Mythos

In der Interpretation, wie ich sie bis hierhin vorgetragen habe, erscheint Reflexion als die Figur einer Befreiung: Die Beziehungsenergie löst sich aus ihrer Erstarrung, aus ihrer Reduktion auf Mimesis. Die Reflexion ist, wenn sie die Erinnerung an jene Instanz als Zeugnis für das Schicksalhafte ihrer Geschichte in sich festhält, Medium der Autonomie.

Jedoch muß man bestimmtere Auskunft darüber verlangen, was der Appell, der von dieser Figur der Befreiung ausgehen mag, in den Menschen evozieren kann, und wie die Möglichkeit zu beschreiben ist, die er ihnen vorauszusetzen prätendiert. Wie bezieht sich die Negativität, die hier als Beziehungsenergie erklärt wurde, auf die wirklichen Menschen? Ist sie umstandslos mit deren Wunsch- und Handlungsenergie gleichzusetzen? Handelt es sich also um eine anthropologische Kategorie?

Doch wenn dies, welchen Sinn hat es dann, sie als objektive vorzustellen? Dient das ihrer Vergewisserung, oder ist es Ausdruck ihrer Entfremdung? Oder hat am Ende Aussicht auf Plausibilität nur die Behauptung, daß Hegel, indem er dem Interesse an Vergewisserung entspricht, wider seinen Willen und so desto realistischer eine Entfremdung der moralischen Energie demonstriert?

Ich vermute, daß man die Interpretation der Wesenslogik überanstrengen müßte, wollte man von ihr Antwort auf diese Fragen erhalten; denn in ihr finden sich keine Aussagen darüber, wie das Medium des Geistes sich für jemanden ausnimmt, der darin erst eintreten soll. Die Logik setzt voraus, daß die besonderen Intentionen der Menschen, sobald sie nur zu denken beginnen, als partikulare gegenüber dem Medium sich nicht behaupten können; in ihm müssen sie sich auflösen, wenn sie zu ihrer Wahrheit kommen wollen. Die Auskunft, daß Hegel in der partikular gesetzten Beziehungsenergie den Widerspruch der Entfremdung erkennt[30], bescheidet indessen nicht die Frage, ob nicht auch in der Hypostasis ihrer Totalität als einer gesetzeshaften - die Logik wäre das Gesetzbuch dieser Totalität - sich ein Ausdruck von Entfremdung erkennen läßt.

Hegel schließt, so scheint es, das aus, was, als vollkommen Beziehungsloses, nur Positives, die Negativität negieren würde. Seiner Erscheinung begegnet Hegel regelmäßig mit dem subjektiv-idealistischen Argument, es sei als beziehungslos doch erst gesetzt, verdanke sich folglich eben jener Subjektivität, deren Totalität es aufzusprengen scheine. Der Geist könne seiner Totalität nicht widersprechen, ohne sie zu

behaupten. Die Kraft des Arguments ergibt sich daraus, daß es irgend einen Unterschied zwischen reinem Rezipieren und Setzen methodisch ignoriert; es imputiert dem Rezipieren, es erweise sich eben in seiner Reinheit als Setzen. Hier findet man Hegel im Protest gegen die Reduktion der Beziehungsenergie auf Mimesis. Das Argument hat die Form eines Überraschungseffekts; es ist, als ertappte es die Mimesis dabei, an der Reduktion mitschuldig zu sein. Ihre Reinheit erscheint als Anzeichen dessen, daß sie sich darauf beschränkt, Symptom der setzenden Herrschaft zu sein; und in solcher Resignation ist Schuld: die fortbestehende Identifikation des Opfers mit der Herrschaft. Darin, daß diese Identifikation gegen ihr Selbstbewußtsein der Mimesis auf den Kopf zugesagt wird, liegt das Überraschende des Arguments. Es will nicht gelten lassen, daß von der Reinheit der Mimesis ein Impuls ausgehen könnte, der, in den Bildern einer Gegen-Sphäre ausgedrückt, zu einem Nein gegen die Sphäre der setzenden Herrschaft sich bestimmte.[32] Die Stringenz des subjektiv-idealistischen Arguments erweist sich, sofern sie auf der Gleichsetzung von Mimesis und Setzen basiert und sofern diese Gleichsetzung nicht aus einer konkreten Explikation des Herrschaftszusammenhangs vermittelt, sondern bloß vorausgesetzt wird, sofern also an Stelle einer dialektischen Identität eine Konfundierung erscheint, als Ausdruck einer I d i o s y n k r a s i e .[32] In dem statischen, unentwickelten, immer nur bedeuteten Nein, wie es jener Gegen-Sphäre anhaften mag, kann Hegel nur den Ausdruck einer Submission, nicht den einer Intention aus eigenem Recht erkennen.

Die Autorität des Nein glaubt Hegel an die gegen-dualistische Vindikation der Universalität des Geistes gebunden. Werden wir auch darin eine Fortsetzung jener Idio-

synkrasie erkennen? Die Beantwortung dieser Frage und das Urteil über das Berechtigte der Idiosynkrasie müssen wir von der Explikation des Herrschaftszusammenhanges abhängig machen, in den Hegel verstrickt war.

Unter der Hand ging das Interesse daran, was die in der Logik als ungehemmt allgemein beschriebene Negativität für die wirklichen Menschen bedeutet, in das Interesse über, von dem die referierte, zuerst von Schelling ausgesprochene Hegelkritik angeleitet wird; jene Kritik, die seine Spekulation am beziehungslos Positiven, der "unergreiflichen Basis der Realität", dem, "was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt" ungerührt vorübergleiten läßt. Beide Richtungen des Interesses sind, so erweist der Gedankengang, in der Frage nach der Entstehung und dem Sinn von Hegels Totalisierung der Negativität verbunden.

Weiteren Aufschluß kann man von einem Text erwarten, in dem Hegel selbst über die Stellung des natürlichen Bewußtseins zum Medium der Begriffe und den Weg zu ihm, wie über das Erscheinen des Beziehungslosen auf diesem Weg sich äußert; es handelt sich um die Vorrede der "Phänomenologie des Geistes". Besonders die folgende Stelle muß unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen: "Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundne und nur in seinem Zusammenhang mit anderm Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt,

ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt."[33] Es sind in dieser kryptisch anmutenden Stelle zwei Wendungen vor allen andern geeignet, den aufgeklärten Leser vor den Kopf zu stoßen: die eine, in der Hegel das Beziehungslose, "das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle" Tod nennt; die andere, in der er der Insistenz vor dem Negativen eine "Zauberkraft" zuschreibt, "die es in das Sein umkehrt". Aus den Sätzen, die der Textstelle vorangehen, ergibt sich, daß Hegel das Beziehungslose, den "Tod", als das Ergebnis der Verstandesarbeit vorstellt: "... nur darum daß das Konkrete sich scheidet und zum U n w i r k l i c h e n [34] macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht."[35]

Wenn der Verstand wesentlich als a n a l y t i - s c h e Kraft aufgefaßt wird, so muß die Wirklichkeit, die er als solche entwirklicht, organisch sein. Hegel denkt das Konkrete schlechthin - mit den Romantikern - als Organismus. Die Heftigkeit der Frage, welcher Sinn darin liegen kann, verstärkt sich mit der Beobachtung, daß im Konkreten selbst die analytische Energie einbegriffen sein soll; denn nach Hegel scheidet es sich ja selbst, setzt sich selbst zum Unwirklichen herab. Das Konkrete ein Organismus, der sich selber tötet - der Geist aber der Zauber, der aus diesem Tod neues Leben erstehen läßt? Welche Erfahrungen können Hegel auf diesen erkenntniskritischen Mythos gebracht haben?

Verwüstung, Zerrissenheit, Tod: das dem Geist zukommende Gegenüber; in der Intimität mit ihnen bewährt er seine Macht. Diese Figur mag die Deutung an sich ziehen, Hegel bezeichne mit ihr eine programmatische Beziehung seiner Arbeit auf die Geschichte der Französischen Revolution; ihrer sich zu erinnern, war während der Abfassung der Vorrede zur "Phänomenologie" drängender Anlaß: die napoleonischen Truppen marschierten auf Jena zu, und dort lebte Hegel.

"Das Gefühl, daß eine neue Epoche der Weltgeschichte soeben begonnen hatte, geht durch Hegels Buch hindurch. Es bezeichnet sein erstes philosophisches Urteil über die Geschichte und zieht seine letzten Schlußfolgerungen aus der Französischen Revolution, die jetzt zum Wendepunkt sowohl des historischen als auch des philosophischen Weges zur Wahrheit wird."[36] Wirklich ist für Hegel die analytische Tätigkeit des Verstandes, ihre öde, dem Geist entfremdete Einförmig-

keit, in dieselbe Blickrichtung hineingezogen wie die Herrschaft des Schreckens, der terreur[37]; daß in ihr der Tod selbst bedeutungslos wird, dem "Durchhauen eines Kohlhaupts" und einem "Schluck Wassers" vergleichbar, dies folgt freilich nicht aus der Leere des Verstandes unmittelbar, sondern des für sich selbst gesetzten, gegen die Qualitäten blinden Selbstbewußtseins[38]. Nicht der Verstand, wie er, in der Vorrede, ohne geschichtsphilosophische Bestimmung figuriert, sondern die vollendete Entfremdung des Geistes von sich selber: das auf die Leere eines Punktes reduzierte Selbstbewußtsein ist die phänomenologisch genaue Entsprechung zum terreur in der Französischen Revolution. Jedoch, indem Hegel in der Vorrede den Verstand als Ursache des Todes bezeichnet, wirft er die in der Phänomenologie[39] aufgestellte Reihenfolge der Verwirklichungen des Geistes über den Haufen; er setzt sich nicht nur darüber hinweg, daß dort der Tod nicht als Korrelat des Verstandes, sondern der "absoluten Freiheit", des gänzlich abstrakten Selbstbewußtseins erscheint -; er geht auch an der präzisen Entsprechung vorbei, die er im corpus dem Verstand dem Verstand zugeordnet hat: dem reinen Jenseits des Kantischen Dings an sich[40]. Gemessen an dem elaborierten Bild von der Flucht der Gestalten des Geistes, das die Phänomenologie gibt, nimmt sich die unmittelbare Bindung des Todes an den Verstand als ein Kurzschluß aus; und ich vermute, daß in dessen Heftigkeit die Erfahrung der Französischen Revolution als nicht intendierte, sondern totalisierte sich ihre Geltung verschafft. Freilich muß solcher Kurzschluß auch bewirken, daß hier die Bedeutung der Begriffe

Verstand und Tod von der in der Phänomenologie dingfest gemachten sich deutlich abhebt; für mich ein Grund mehr, die Stelle, in der ich einen erkenntniskritischen Mythos erblicke, gesondert zu erörtern. (Die Elemente eines Mythos bestimmen sich ihre Bedeutung gegenseitig; ihre Bedeutung - das ist ihre Konstellation und das, was diese unterdrückt.)

Im Begriff des Todes ist eine Tendenz zu dem Zwang, den Gegensatz von Opfer und Exekutor aufzulösen - die Vorstellung, was vom Tod getroffen werde, müsse selbst anderem den Tod bringen. Der Tod lebt nicht; was das Leben vernichtet, wird in seinem Begriff als eine Sphäre vorgestellt, deren Kraft mit ihrer Extension zunimmt, kann sie doch nicht einmal von dieser unterschieden werden. Jedoch, diese Vorstellung ist eine Unwirklichkeit; der Tod - als Realität aus eigener Substanz - ist nicht. Wiederum käme es einer ohnmächtigen Flucht gleich, wollte man sich bei diesem Urteil beruhigen, ohne weiteres Aufhalten von dem Negativen wegsehen. Man kommt der haltlosen Ubiquität des Todes damit nicht bei, daß man sie für einen Fehler erklärt; man gäbe damit nur einer Verdrängung ihre falsche Rationalität. Es ist die Rationalität des Positiven: der Positivismus, der, gerade weil er sich von der Energie nichts sagen läßt, die die Tatsachen zu isolierten, in ihrem Grund beziehungslosen macht, zur Funktion dieser Energie wird.

Man muß das Tote festhalten; es ist ein Schauen, dem diese Aufgabe zugemutet wird. Einmal zum Gegenstand der Anschauung gemacht, zergeht der Tod. Allein welche Anschauung vermöchte seiner habhaft zu werden? Wir können Energie nicht sehen, eine

Unwirklichkeit, in der sie mit Extension identisch sein soll, nicht fassen.

Die Forderung, die Energie selbst einer Anschauung zu unterwerfen, drückt das Verlangen aus, sich des Rechtsgrundes für die Beziehung zwischen zwei nach Zeit und Raum unterschiedenen Zuständen einer Sache als einer o b j e k t i v e n F o r m zu vergewissern -, jenem Rechtsgrund nicht als einer Norm gehorchen zu müssen, deren Universalität, ohne Gegenüber, auf welches sich beziehend sie ihren Sinn aussprechen könnte, eins mit Bedeutungslosigkeit, mit Zwang, die Selbstmächtigkeit der Intentionen zu zerstören droht, - sondern ihm in beruhigter Rezeptivität, als einer Gestalt zu begegnen. Das Verlangen behauptet sich dagegen, daß Raum und Zeit, als Formen der Anschauung genommen, mit der absoluten Leere gleichgesetzt werden; sie sollen sich selbst als Form werdende Energien verwirklichen, nicht nur deren Medium bleiben. Aber die Vorstellung dessen, worauf die Forderung zielt, Energie zum Gegenstand einer Anschauung zu machen, ist kein Begriff von ihrer Verwirklichung. Man scheint sich zu der Annahme bequemen zu müssen, daß das Spiel mit der Möglichkeit, energetische Verhältnisse als räumliche erscheinen zu lassen, selber in jener Unwirklichkeit endet, aus der Hegel uns mit der Anrufung jener Möglichkeit hinausführen will; charakterisiert doch, nach meiner Interpretation, nichts anderes als die Identität von Energie und Extension den Tod als Unwirklichkeit. Welche Seh-Energie soll es denn sein, die sie "in das Sein umkehrt"? Nur der Ausweg einer magischen Vorstellung scheint sich der Betrachtung noch vorzustellen. Ihn müßten wir aber

als Sackgasse beurteilen; um so anstößiger, daß Hegel selbst in seine Richtung deutet: "Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es (sc. das Negative) in das Sein umkehrt." Ertappen wir Hegel, den Theoretiker des nicht umzukehrenden Prozesses der Aufklärung, bei einer atavistischen Volte?

Bisher hat die Interpretation sich zu wenig von der Entgegensetzung beeindrucken lassen, die dem Textabschnitt seine heftige Bestimmtheit gibt: Die Reinheit, die Todesscheu, die, wie auf einer unendlichen Flucht, vom Negativen wegsieht, auf der einen Seite -; auf der anderen die Kraft, das Tote festzuhalten, die Standfestigkeit der Konfrontation mit dem Negativen, welcher es sich als "Sein" zu erkennen geben muß. Gegen die Berührungsangst, die ohne Halt ihr Gegenüber zum Alles macht, richtet Hegel das Pathos des Eingriffs, den Appell der Hände, die sich schmutzig machen. Nur wenn die Anschauung sich mit der Intention des Eingreifens verbindet, kommt sie zu der Umkehrung des Negativen in das Sein.

Die Vorstellung des Todes als einer unabsehbar sich ausdehnenden, kontagiösen Substanz fügt sich zu dem Verhalten, das ich als Berührungsangst gekennzeichnet habe, so genau, daß man versucht ist, sie als dessen Produkt aufzufassen. Dies angenommen, stellt sich als Sinn des Passus die t h e r a p e u t i s c h e Funktion eines Appells dar: wovor die Berührungsangst sich ängstet, verfliegt, wenn man nur ihren Zwang durchbricht; einzig der Entschluß zu rationalem Verhalten kommt gegen das Bannende der irrationalen Vorstellung auf. Aber diese psychologische Erklärung

verfehlt, indem sie die Unterscheidung des Rationalen und Irrationalen gewissermaßen reifiziert, eine Pointe der Stelle: den Tod als das Werk der "Energie des Denkens, des reinen Ichs". - Wie folgt kommentiert Gisela Steinwachs den Abschnitt: "Als eine Form des Todes, wie die Renaissance ihn begriffen hat, ist der Wahnsinn vom Leben des Geistes abgeschnitten worden, das eben dadurch sein eigenes Überleben in Frage stellt und sich künstlich mortifiziert. Die klassische (i. e. die cartesische - L. W.) 'raison' hat sich mortifiziert, indem sie sich vom Leben des Geistes abgeschnitten hat. Der Augenblick der Mortifikation ist der Augenblick der Entscheidung."[41] Die Entscheidung für die raison - die nach Gisela Steinwachs die Mortifikation des Geistes ins Werk setzt -, was ist sie anderes als der Entschluß zu rationalem Verhalten, dem die von mir konstruierte psychologische Erklärung zumutete, den 'Tod' zu überwinden? Für die von Michel Foucault belehrte (in dem Kapitel, aus dem ich zitiere, ihn weithin wiedergebende) Autorin läßt das Bild des Wahnsinns als eines reservoirs von Erfahrungsmotiven, dessen Grenzen nicht angegeben werden können, den Verstand, der, von strengen Regeln beherrscht, die Form eines entwicklungslosen Mechanismus annimmt, als mortifizierten erkennen. Und weil nach dieser Auffassung die Entmischung der Erfahrungsmotive, die sich in der Trennung von raison und déraison fixiert, die Sache einer décision ist, mag sie darauf hoffen, bereits mit der Kraft des Appells der Entmischung entgegenzuwirken. Hegel jedoch verfügt nicht über das Bild einer Gegensphäre, die sich, nicht lokalisiert und nicht ausgemessen,

den Ausmalungen und Beschwörungen darbietet, um den Tod des Verstandes anzuzeigen. Tod bedeutet - der Suggestion entgegen, die von dem Kontext ausgeht, in den Gisela Steinwachs ihr Hegelzitat hineinstellt - in unserem Passus nicht Wahnsinn, sondern das Resultat der Verstandesarbeit; und ebensowenig faßt Hegel die Mortifikation als die Sache einer décision, einer subjektiven Setzung, welcher man mit einem Appell beizukommen vermöchte, vielmehr als ein objektives Agens auf: "... nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende." Die Anrufung einer Sphäre jenseits des Verstandes aber, deren wie immer auch unerforschtes Dasein einer voraussetzen muß, der mit der Mortifikation des Geistes schon durch einen Appell fertig zu werden gedenkt, fällt unter Hegels Verdikt: "die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag."

Sechster Abschnitt: Der Organizismus als Logik des Opfers

Wie die von mir erwogene psychotherapeutische - keineswegs psychoanalytische - Interpretation übergeht also auch die strukturalistische, die die Textstelle für Foucaults Geschichtskonstruktion sprechen läßt, eine ihrer entscheidenden Pointen: der Prozeß der Mortikation ist der objektive - das 'sich selbst scheidende Konkrete'; er muß als Prozeß des Lebens erkannt und vollzogen werden. Die Mortifikation kann durch die Beschwörung einer Sphäre reiner Vitalität nicht vernichtet werden. Die Sphäre des Toten ist von der des Lebens nicht geschieden.

Ein Organismus, der in der Mortifikation seiner selbst sein Leben lebt - das kann kein individuelles Lebewesen sein; er muß gedacht werden als Metapher für einen biologisch nicht zu beschreibenden Sachverhalt. Doch welcher soll den Begriff des Organismus als Metapher auf sich ziehen können - und mit welchem Sinn? Es kann sich nur um einen solchen handeln, dessen Teile durchgängig miteinander kommunizieren können und durch Beziehungen verbunden sind, die man ebenso als repräsentative wie als funktionale auffassen kann. Wenn es mehrere Prinzipien der Funktion beziehungsweise Repräsentation gibt, müssen sie - in gedachtem Sachverhalt - einander kommensurabel sein. In ihm darf ferner das Ensemble der in ihm waltenden repräsentativen Beziehungen gegenüber ihrer stummen, gesetzeshaften Präsenz - ihrem funktionalen Aspekt - sich nicht zu einer Sprache objektiviert haben. Alle Beziehungen, die innerhalb des Sachverhaltes anzutreffen sind, müssen diese Ambiguität an sich haben, funktional und repräsentativ verstanden werden zu können.

So weit die von irgendeiner Sache scheinbar unabhängige Erklärung des Begriffs Organismus; der Hinweis, daß es sich bei einem Organismus, der im Töten seiner selbst sein Leben lebt, nicht um einen Gegenstand der Biologie handeln kann, weist seinen Begriff bereits als Figur einer historisch-gesellschaftlichen Erfahrung aus. Der erkenntniskritische Mythos, den diese Figur trägt, scheint also zugleich ein gesellschaftstheoretischer Mythos zu sein. Sehen wir nun aber nach, welche Erfahrung es ist, die Hegel mit dieser Figur kennzeichnen will, so finden wir nichts außer der allerallgemeinsten Angabe des

"Konkreten", das sich in seiner Selbstanalyse bewegt.

Der Gliederung des Organismus, als den Hegel das Konkrete vorstellt, ist es nach seiner Auffassung eigentümlich, daß sie seine Teile nicht als 'Glieder' erscheinen läßt, sondern als selbständige Gegebenheiten mit "eigenem Dasein" und "abgesonderter Freiheit"; es gehört zur Natur dieses Organismus, daß er das Ensemble der funktionalen und repräsentativen Beziehungen, die seine Teile verbinden, verschwinden macht, daß diese ihn offenbar also nur ex negativo repräsentieren können. Hegel geht so weit zu behaupten, daß der Organismus diese Beziehungen vernichtet. Die Teile, die, abgeschnitten von ihren Beziehungen aufeinander - und somit auf das Ganze des Organismus - da sind, sind tot. Seine Glieder tötend erweist er sich als Intellektualität - die "Energie des Denkens, des reinen Ichs"[42]. Der Verstand ist Organ einer Tendenz, die sich in dem Vorsatz ausdrückt, die Identität des Organismus - das, so möchte man sagen, was sein Leben garantiert - in der Reinheit und Eindeutigkeit von etwas zu finden, was nicht weiter geteilt werden kann - etwas Individuellem, Ichhaftem. Der Verstand zerschneidet das Ensemble der repräsentativen Beziehungen, die sich ihm als ein Gestrüpp von Unwesentlichem ausnehmen gegenüber der einen Repräsentation des Ganzen, die seine Identität als Reinheit erscheinen läßt. Und der Organismus beglaubigt das Streben des Verstandes nach diesem fascinosum Reinheit als eine ihm eigene Tendenz - und kann doch nicht aufhören, Organismus zu sein.

Wenn ihm das ausgebreitete Ensemble repräsentativer Beziehungen, welches ihn als Organismus doch ausmacht, als unwesentlich erscheint, so kann das - in der Konsequenz dieser Interpretation - nur bedeuten, daß er sich als repräsentativer, als Sprach-Zusammenhang von sich selbst als Funktionszusammenhang dissoziiert hat und dem letzteren, d. h. dem Aspekt der sprachlosen Präsenz der Funktionalität die Attribute des Lebens zuerkannte. Gibt es nur e i n e Repräsentanz des Organismus, so ist sie notwendig sprachlos, und fällt somit zusammen mit dem Prinzip seiner Funktionen. Es scheint, der Organismus wolle sich selber das Leben austreiben dergestalt, daß er sich in eine Maschinerie verwandelte, als in welcher die einzelnen Teile nichts bedeuten, nur funktionieren sollen. Doch ist gegen diese Suggestion nicht anzukommen durch die Beschwörung der Sprachlichkeit des Organismus, die er, wie doch angenommen werden mußte, selbst von seinem Leben abgetrennt und entmächtigt hat. Diese Beschwörung zielte als solche auf die Reinheit des Bedeutens; solche Reinheit aber wäre selber Symptom der Abtrennung des Bedeutens von der Funktionalität des Organismus. So erweist die Beschwörung sich selbst als Agent der Mortifikation, der sie zu widerstehen meint.

Nur dem, der die Mortifikation wörtlich nimmt, der ihr nicht auszuweichen sucht, gibt sie sich als Lebensvollzug des Organismus zu erkennen - irgend ein Vorbehalt wäre bereits das Werk der Mortifikation. Der Behauptung des Organismus, sein Leben habe sich von der sprachlichen Seite der in ihm waltenden Beziehungen in deren funktionalen Aspekt zurückgezogen, muß

man sich rückhaltlos überlassen -: lebt er nur, so wird sich auch dem, was auf reines Dasein reduziert scheint, die organische Beziehungsenergie ablesen lassen, die wir mit dem Hinweis auf die Balance des repräsentativen und des funktionalen Aspekts gekennzeichnet haben -; weshalb sich selbst das offenbare Fehlen des repräsentativen Aspekts dem Geist als die Bestätigung seiner Realität erweisen muß - und dies universal, denn alles Daseiende ist Teil jenes Organismus, der, die Wirklichkeit selber, nicht sterben kann.

Der Geist versucht nicht, die offenbare: erscheinende und verabredete Bedeutung der Dinge gegen ihre vom Organismus selbst betriebene Negation zu behaupten. Im Gegenteil macht er diese Negation sprechend als Aktualität der Notwendigkeit; niemals jedoch apart von dieser Aktualität oder gar über sie urteilend. Indem er diese Negation zur Negativität totalisiert, stellt er die organische Beziehung des repräsentativen und des funktionalen Aspekts als deren Indifferenz: als L o g i k wieder her - die Logik der Vermittlung: "Sie (sc. die Zauberkraft des Geistes) ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt, die abstrakte, d. h. nur überhaupt seiende Unmittelbarkeit aufhebt, und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist", heißt es am Ende des Absatzes, dem unsere Textstelle entnommen ist[43].

Die Faszination, die der Reduktion des undurchsichtig Komplexen auf das Elementare zukommt, ist der des Archimedischen Punktes ähnlich: kraft seiner Reinheit repräsentiert es unmittelbar Totalität, und die Unmittelbarkeit, ja, Unbedingtheit dieser Repräsentation, welche darin, daß man sie in Besitz nimmt, keinen Abbruch zu erfahren, sondern bestätigt zu werden scheint, stellt sich dem, der sie besitzt, als die Gewißheit seiner Macht über die Totalität dar. In dem Interesse, sich dieser Macht stets aufs neue zu vergewissern, identifiziert er seine Beziehung auf die Totalität strikt mit seiner Beziehung auf das Elementare, welches sie repräsentiert, d. h. er reduziert seine eigene Identität auf die des Elementaren. Er tut sich den Tort solcher Reduktion auf das Elementare, das rein Dingliche, selbst an, um der Macht über die Totalität teilhaftig zu sein. Und doch kann er es niemals mit sich verschmelzen lassen - es soll ja die Totalität repräsentieren, von der er sich als über sie Macht habender unterscheiden will. So changiert seine Beziehung auf das Elementare zwischen Unterwerfen und Identifikation. Dieser Zweideutigkeit entspricht die andere, die seine Beziehung auf die Totalität charakterisiert: Um sich als über sie absolut disponierendes Subjekt zu wissen, muß er sich als absolut disponibles, rein Dingliches anschauen.

Der Sachverhalt, den ich hier zu bezeichnen versucht habe, ist eine Ausführung des Opferbegriffs[44]. Die Reduktion des Komplexen auf das Elementare mußte die Besonderheit der Komplexion zu dem Unwesentlichen herabsetzen, dem, was mit der Identität des Ganzen, nach dessen Repräsentation verlangt wurde, nichts zu

tun haben soll. Die Komplexion, so wurde entschieden, besage nichts über die Qualität des Elementaren. Sie muß nun nach dem Maß, wie die Reduktion als vollendet betrachtet wird, als das schlechthin Irreduzible erscheinen, und als dies kann ihr eine Faszination gegen die des Opfers, des reinen Elementaren, zufließen - die eines Paradoxen: ihre Gestalt muß, gerade wenn man, im Opferzusammenhang, die Totalität zu besitzen wähnt, als außerhalb ihrer befindlich, als unwirklich angenommen werden - und doch behauptet sie gegen diese Annahme ihre widerständige Realität. Alle Macht ist aus ihr herausgezogen worden - und doch behauptet sie sich mit seltsamer Ironie darin, daß das Elementare, will es außerhalb des Opferzusammenhangs erscheinen und mit anderem kommunizieren, an sie gebunden ist wie der Intellekt, der sich darstellen und mitteilen will, an die Sprache, die sich auf ihn nicht reduzieren läßt. So gerät die Besonderheit der Komplexion am Ende zum Zeugen gegen die Anmaßung, das Elementare repräsentiere die Totalität; die Komplexion erweist die repräsentierte Totalität als mitteilungs- und bewegungslose, als tote und tötende Macht.

Hegel aber verweigert sich der Suggestion, als stünden sich die sprachlose Demonstration der Totalität und der Einspruch der entmächtigten Sprache gegen sie in entwicklungsloser Starre gegenüber. Er bekräftigt die Unausweichlichkeit der Reduktion des Komplexen auf das Elementare - der Zurichtung des Opfers; darauf intendiert er, seine Faszination zu brechen, indem er die Zurichtung als Mortifikation eingesteht. (Mit der Faszination des Opfers wäre auch die Gegen-Faszination der entmächtigten Sprache ge-

brochen, welche auf dem p a r a d o x e n Schein von deren Wirklichkeit außerhalb der Totalität beruht; in gewissem Sinn wäre freilich der Gegenfaszination willfahrt worden, insofern sie auf die Verurteilung des Elementaren, die Totalität zu repräsentieren, zutrieb.) Die Notwendigkeit, die Hegel für die Mortifikation proklamiert, gibt er nicht als die Notwendigkeit der unmittelbaren Repräsentation von Totalität aus. Jedoch muß man fragen, ob das Eingeständnis dessen, daß die Zurichtung des Opfers in Wirklichkeit Mortifikation ist, sich eignet, um dessen Faszination zu brechen. Im Zentrum der Opferhandlung wird die Tötung des Opfertieres vollzogen. Sie verwandelt dessen Fleisch aus der Schuldsubstanz, zu der der kultisch realisierte Wille der Gemeinde es gemacht hat, in die Substanz, in der sie sich der Integrität ihres Lebens versichert. Die Tötung hat den kultischen Sinn einer Reinigung. Getötet, hört das Opfertier auf, reagieren, antworten zu können; es ist abgeschnitten von dem Zusammenhang der Korrespondenzen, deren unmittelbare, nichtreduktive Erzeugung und Bestätigung das profane Leben der Gemeinde bezeichnet. In dieser Hinsicht entspricht der Tötung des Opfertieres das Analysieren: "Das Analysieren einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes als das Aufheben der F o r m i h r e s B e k a n n t s e i n s ."[45] Erst die Stummheit des Opfertieres verleiht ihm den Schrecken des Numinosen und löst in der Gemeinde die heilige Gier aus, sich mit ihm zu vereinigen. Und sollte die Entfremdung, die beim 'Analysieren' angetroffen wird und von Hegel als Auslösung des wirklichen Wissens, als Beginn der Wissenschaft betrachtet

wird, ein Nachhall dieses Schreckens genannt werden können? -: "Daß das natürliche Bewußtsein sich der Wissenschaft unmittelbar vertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, diese ungewohnte Stelle anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnötig scheinende Gewalt, die ihm angemutet wird, sich anzutun. - Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will; im Verhältnis zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar, oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Prinzip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit." [46]

Es gibt indessen eine noch merkwürdigere Entsprechung zwischen der Opferung und dem Tun, in dem nach Hegels Darstellung die Wissenschaft sich konstituiert: die Sammlung der Aufmerksamkeit auf den Aspekt der Mortifikation am Analysierten, die es "ins Sein" soll "umkehren" können, entspricht der Konzentration der Kultgemeinde auf die Tötung, die die Verwandlung der Schuld in die Substanz der Integrität herbeiführt. Der Augenblick, in dem das Bewußtsein gewahrt, daß die Präsenz eines Objekts, sofern sie jenem einen moralischen Anspruch: die Nötigung zu antworten zuträgt, vernichtet ist, jene Präsenz, die in ihrer Unmittelbarkeit zugleich auf die Undurchdringlichkeit einer Welt moralischer Ansprüche deutet, denen keine sie umfassende Gestalt abgelesen, keine Harmonie unterlegt werden kann -, der Augenblick, dessen Vorah-

nung das Bewußtsein erschreckte, weil es mit der unmittelbaren Korrespondenz, die es zwischen sich und den Objekten gelten ließ, nichts anderes als sein Leben: seine Identität zu verlieren fürchtete, und den es zugleich herbeisehnte, weil seine Unfähigkeit, allen Dingen gerecht zu antworten, auf ihrer Seite einen Aspekt der Bedrohung hervorrief -, dieser Augenblick erlaubt es dem sich in ihn versenkenden Bewußtsein, die neue Vorstellung der Totalität anzunehmen, die seine angespannte Ergebenheit - seine unverwandte Rezeptivität - belohnen wird, indem sie seine Identität von ihrer Zerstreuung in die es undurchsichtig herausfordernden Dinge reinigt. Das Bewußtsein hat die Abtrennung des moralischen Anspruchs von der Erscheinung des Dings als objektive, d. i. in einer Weise erfahren, die sie als etwas anderes denn als Ergebnis seiner eigenen willkürlich-reaktiven Abwehr: bloßer Verleugnung erkennen läßt; versehen mit der Beständigkeit des Faktischen, beglaubigen die "Momente" die analytische Energie als eine objektive Macht, keine andere als die, die mit der Gestalt einer "Vorstellung" den an ihr haftenden moralischen Anspruch vernichtet. Sie erweist sich als eine Energie, die, ohne sich namentlich zu verkörpern, in der Lage ist, einen zum Zwang gewordenen Sprachzusammenhang aufzulösen. Eine Energie, die Macht über die Sprache hat, ohne ihr anzugehören -: an die Perspektive der Fichteschen Reflexion erinnernd, nennt Hegel sie "die Energie des Denkens, des reinen Ichs." Spätestens an dieser Stelle muß die Interpretation sich dabei aufhalten, daß die analytische Energie, die zunächst als die eines unbeseelten Apparates vorgestellt werden mag und sodann als objektive Macht sich erwiesen haben soll, von Hegel

dem Ich als dessen Eigenstes zugesprochen wird. Es scheint, als müsse der Umstand, daß das Ich-Sagen die Fähigkeit eines Menschen bedeutet, seine Partizipation an moralischen Zusammenhängen anzuerkennen und seine Zukunft mit ihrer Bewegung zu identifizieren, gegen Hegels Behauptung vorgebracht werden, eben die analytische Energie mache das Ich aus. Mag man sich dadurch auch zu dem Zugeständnis veranlaßt sehen, die Unterscheidung des Ichs von den moralischen Zusammenhängen gehöre zu der Anerkennung seiner Partizipation an ihnen, sei sogar eine Voraussetzung ihrer Legitimität -; niemals wird man, scheint es, doch, etwa im Interesse dieser Legitimität, jene Unterscheidung für sich setzen und ihre Möglichkeit für die ganze Substanz des Ichs ausgeben wollen. Die Neigung dazu könnte man allenfalls als Reaktion auf einen Zustand auffassen, in dem die moralischen Zusammenhänge die Unterscheidung des Ichs von ihnen verwehren, in dem sie es nämlich dazu z w i n g e n , seine Zukunft mit der ihrigen zu identifizieren. Der Zwang zur Identifikation würde die Auslöschung der Identifikation als einer Handlung bedeuten, auf die beide Parteien sich gleichermaßen - auch gegeneinander - berufen könnten, während zugleich die Identifikation nach der Seite, nach der sie als sprachliche Figur erschiene, jene Möglichkeit, wie immer auch unbeachtet, bedeuten würde. Ein solcher Zustand verwandelt die Möglichkeit des Ichs, sich von den moralischen Zusammenhängen, an denen es selbst teil hat, zu unterscheiden, in die Faszination einer unendlichen Lebendigkeit jenseits ihrer Sphäre, einer Lebendigkeit, die in zweifachem Sinn als Negativität beschrieben werden kann: dem einen, daß sie die bestehenden moralischen Zusammenhänge als moralische ver-

neint - sie nur als blockhafte Dinglichkeit beleuchtet; dem anderen, daß sie sich selbst als die Möglichkeit verneint, sich in bestimmten moralischen Zusammenhängen zu verwirklichen. Faszinierend erscheint diese Lebendigkeit dem empirischen Subjekt als ihm äußerliche -: das Ich als objektive Macht. Ihre Energie kann T r i e b heißen, wenn Trieb mit Recht als Beziehungsenergie aufgefaßt wird, deren sprachliche Dimension sich in der Negation bestehender Sprachzusammenhänge erweist.[47]

Die Identifikation, zu der das Bewußtsein von der reinen: unendlichen Lebendigkeit herausgefordert wird, ist nur als unbeschränkte zu denken; auch von ihr soll es sich also nicht unterscheiden können; ja, indem sie selbst Ich genannt zu werden beansprucht, verwehrt sie es sogar der sprachlichen Formulierung der ihr gehörenden Identifikation, die Unterscheidung des ich-sagenden Subjekts von ihr als möglich zu bedeuten. Sie verwandelt den Z w a n g zur Identifikation, indem sie diese von dem sprachlichen Rest reinigt, der sie, als entstellte Identifikation bezeugen kann, in ein P r i n z i p ; nach diesem Aspekt ist sie die Totalisierung jenes Zwangs, was ebenso viel bedeutet wie die Totalität aller bestimmten moralischen Zusammenhänge - diese Totalität als ein einziger dargestellt.

Zugleich aber ist die faszinierende Vorstellung der unendlichen Lebendigkeit, wie ich sie ins Spiel brachte, eine Repräsentanz der Möglichkeit, daß ein Subjekt, indem es sich mit etwas identifiziert, sich von ihm unterscheidet. Diese Vorstellung mag also auch als eine Instanz repräsentierend aufgefaßt werden, die das

Bestreben, sich einem fremden Wesen vollständig zu assimilieren, seine Substanz ganz in sich aufzusaugen, als vergebliche Gewalt verurteilt, werde dies Bestreben nun beim Subjekt der Identifikation angenommen oder bei dessen Gegenüber.

Der Umstand, daß der Zwang zur Identifikation stets auch den Zwang bedeutet, die Zustimmung zu ihr a u s z u s p r e c h e n , läßt erkennen, daß, wer den Zwang ausübt, mit der Möglichkeit des Nein rechnet. Das gebrüllte Ja muß den Platz usurpieren, der insgeheim dem Nein schon eingeräumt ist. Wer, wenn eine zwanghafte Identifikation zur Aktualität genötigt wird, stumm bleibt, sagt Nein. Den Inhabern der zwingenden Macht stellt sich bereits die pure Sprachfähigkeit der Menschen, abstrahiert von jeglichem Inhalt, als Bedrohung des Baus von Identifikationen dar, der gefesselte Sprache ist.

Die Vorstellung der unendlichen Lebendigkeit "Ich" ist, als die Ankündigung des Urteils über das Bestreben, identifikatorisch fremde Substanz aufzusaugen, gegen das Opfer gerichtet. - Indem sie das Opfertier verzehrt, will die Kultgemeinde das vernichten, was, an den Menschen und am Tier, mit der einen Substanz, die die Integrität des kollektiven Lebens regenerieren soll, nicht identisch ist. Der Opferrausch bietet sich auf gegen die Möglichkeit des Einspruchs, der die Nüchternheit als wahrnehmbarer Faktizität nicht entrinnt.

Am Ende muß man wohl auch der Frage Raum geben, ob nicht selbst die Vorstellung, ein moralischer Zusammenhang werde von einer Substanz garantiert, könne gar als solche ausgedrückt werden, zu den Implika-

tionen des Opfers gehört. Sie ist mehr als die hyperbolische Behauptung seiner Verbindlichkeit: Unabhängigkeit von den Intentionen derer, die an ihm beteiligt sind. Sie ist zugleich die Behauptung, die Energie und Legitimität der Intentionen seien unabhängig von deren A k t u a l i t ä t , unabhängig also von der Seite der Intentionen, nach der sie als Hervorbringung von Korrespondenzen gelesen werden dürfen, welche die Reduktion ihrer Seiten auf einen ihnen gemeinsamen Nenner gleichsam veruntreut. Die Vorstellung des moralischen Zusammenhangs als einer Substanz ist schließlich die Behauptung, die Energie und Legitimität - ja: Totalität der Intentionen verkörperten sich in einer statuarischen Gestalt, welcher, auch wenn sie zur B e g r i f f l i c h k e i t sublimiert wäre, die einzelnen Intentionen die Gefolgschaft, auf sie reduzibel zu sein, nicht versagen könnten, obgleich jene Gestalt, mortifiziert: außerhalb der Sphäre der Korrespondenzen aufgestellt, ihnen inkommensurabel wäre. - Die Inkommensurabilität aber ist das Mal, das die Reduktion als erzwungene: sprachlose, d. i. die Pluralität der Korrespondenzen, in der sie sich als solche erst erweisen, zerstörende Korrespondenz erkennen läßt. Es ist dieser Zwang, der auf das Opfer zurückverweist.

Daß Hegel die unendliche Lebendigkeit: das "reine Ich" als Negativität vorstellt, bezeichnet die Grenze der Analogie, die ich zwischen der Tätigkeit, dem Leben des Geistes und dem Opfervorgang herzustellen versucht habe. Denn als analytisch die moralischen Zusammenhänge zerstörende Energie ist das Ich auch gegen die Vorstellung gerichtet, sie seien leblose Substanz, als welche ja durch Teilung nicht wesentlich ver-

ändert, geschweige denn zerstört werden könnte. Sofern die Analyse die Suggestion zerstört, der moralische Zusammenhang sei solche leblose Substanz - eine Vorstellung, die ich den Implikationen des Opfers zugerechnet habe -, schafft sie der Möglichkeit eines nicht länger zwanghaften Sprachzusammenhanges Raum, einer dem sich bewegenden Ensemble der Korrespondenzen nicht mehr reduktiv entrissenen, sondern ihm zurückgegebenen Evidenz. So angesehen, muß das Ich: Subjektivität als Sachwalter jener Möglichkeit gelten.

Doch kündigt sie sich nicht anders als in der Faszination an, durch die wir die Reinheit des verdinglichten, d. i. negierten Wesens nicht sowohl als das Leben des Ganzen v e r k ö r p e r n d e , sondern als den T r i e b zu erkennen meinen, mit dem wir uns, indem wir uns selbst auf Trieb reduzieren, als mit unserer Konstitution identifizieren möchten. Diese Faszination stellt sich, als ein Streben, das alle Determination verspottet, immer dann ein, wenn die Negation vollzogen wird, als in der Regelmäßigkeit, die der dialektischen Logik ihren Halt gibt.

Dieselbe Faszination aber hatte ich als die Aufforderung des Mortifizierten zu sprachvergessener, Sprache verdrängender Identifikation zu zeigen versucht. Und die dialektische Logik sorgt für ihre schicksalhafte Wiederkehr, nimmt derart eine Funktion des Ritus ein.
So erhält sich die Verwirrung, daß die Ankündigung eines nicht zwanghaften Sprachzusammenhanges selbstmächtiger Intentionen in die ihr unversöhnlich entgegengesetzte Form: die der Opferfaszination hineinge-

zwungen erscheint. Negativität, Hegels Konzeption der Beziehungsenergie, ist z w e i d e u t i g , kann sich, da alle Vermittlung sie als reine beansprucht, nicht mit sich vermitteln; das treibt die Dialektik, der sie als die Hypostasis der Triebenergie die Begründung gab, über sich hinaus - in die Richtung der historischen, das Erzählen aufnehmenden Interpretation ihrer Entstehung und der Tradition des Problems, das sie als ihre verschwiegene Unruhe am Boden hielt.

Zweiter Teil: Hegel und Schellings Bruch mit der bürgerlich-revolutionären Erneuerung der Idealität als der Grund ihres Konflikts

Erster Abschnitt: Hegels Abwehr des "ästhetischen Absolutismus"[48]

Der Umstand, daß Hegel in der lange erörterten Stelle aus der Vorrede der "Phänomenologie des Geistes" als Bezeichnung einer Sphäre, die von der analytischen Energie des Verstandes nicht berührt zu sein prätendiert, den Begriff der S c h ö n h e i t einsetzt, verdient besondere Betrachtung; denn dadurch, daß er in diesem Abschnitt wie verirrt erscheint, daß keiner der Begriffe, die ihn hier umgeben, unmittelbar korrespondierend oder explizierend auf ihn verweist, kommt ihm eine eigentümliche Plastizität zu. Man kann annehmen, daß Hegel mit seiner Nennung an eine Konstellation von Begriffen anspielt, die vollständig zu präsentieren sich nach seiner Meinung erübrigt, weil sie eins ist mit der Unmittelbarkeit eines damaligem Philosophieren

aufgegebenen Problems. Darnach läßt sich in der Opposition der 'Energie des Denkens, des reinen Ichs' auf der einen und der 'kraftlosen Schönheit' auf der anderen Seite die Figur des Problems erkennen, wie die Subjektivität sich in den Stand setzen könne, die Deutlichkeit ihres Bewußtseins von sich selbst als der analytischen Energie mit der Gewißheit identisch zu halten, unmittelbar zum Objektiven zu sein. In diesem Problem stellte sich den Idealisten ebensowohl die Triebkraft ihrer Entwürfe dar wie die Hemmung, die sich deren Schwung wieder und wieder entgegensetzte. Hegel blickte, als er die "Phänomenologie des Geistes" verfaßte, auf einige Versuche zurück, mit dem Problem derart fertig zu werden, daß man der ästhetischen Erfahrung, mit dem Begriff der Schönheit als ihrem von Kant gesetzten Brennpunkt, den Rang einer Instanz zusprach, welche für die Unmittelbarkeit des Bewußtseins zum Objektiven Gewähr leisten könnte. Der systematisch am konsequentesten ausgeführte Versuch dieser Art findet sich in Schellings "System des transzendentalen Idealismus" von 1800. § 1 von dessen Einleitung formuliert Begriff und Aufgabe der Transzendentalphilosophie wie folgt: "Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. - Denn man w e i ß nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt. Wir können den Inbegriff alles bloß O b j e k t i v e n in unserm Wissen N a t u r nennen; der Inbegriff alles S u b j e k t i v e n dagegen heiße das I c h , oder die I n t e l l i g e n z . Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich ge-

dacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem W i s s e n ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) notwendig; die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären."[49] Solcher Aufgabenstellung entspricht die Formulierung eines höchsten Prinzips des Wissens, dessen Entdeckung mit der eines Punktes zusammenfiele, in dem das vorstellende Subjekt und das vorgestellte Objekt "u r s p r ü n g l i c h Eins - oder w o d i e v o l l k o m m e n s t e I d e n t i t ä t d e s S e y n s u n d d e s V o r s t e l l e n s" wäre[50]. Solch ein Punkt läßt sich nun nach Schelling weder in der theoretischen noch in der praktischen Philosophie, sondern nur in der künstlerischen Produktion ausmachen, die darum in den Rang eines allgemeinen Organs der Philosophie erhoben wird: Einzig sie kann zusammenfassen, "was in der Erscheinung der Freiheit (des Grundbegriffs der praktischen Philosophie - L. W.) und was in der Anschauung des Naturprodukts (d. i. in der Sphäre der theoretischen Philosophie - L. W.) getrennt existiert, nämlich I d e n t i t ä t d e s B e w u ß t e n u n d B e w u ß t l o s e n i m I c h u n d B e w u ß t s e y n d i e s e r I d e n t i t ä t."[51] Und das Absolute, das den Grund der prästabilierten Harmonie und des Bewußtlosen ausmacht, erscheint im Kunstwerk als "das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freiheit und gewissermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig sich flieht, was in jener Produktion vereinigt ist, zu dem Bewußten das Objektive hinzubringt"; es kann so von Schelling "mit dem dunklen Begriff des G e n i e s

bezeichnet" werden[52].

Die Emphase, mit der man die ästhetische Erfahrung als eine Sphäre eigenen und höchsten Rechts von der des Wissens unterschied, entsprach der Absicht, diesem das Haften an der Realität absolut zu sichern; sie gibt sich also als eine Konsequenz der kantisch-kritischen Aufgabe, Erkenntnis schlechthin zu legitimieren. Als Bedingung der Möglichkeit, der analytischen Energie die legitime Form zu bestimmen, meinte Schelling die ästhetische Produktivität zu einfacher Identität mit sich reinigen zu müssen.

Ob diese Komplicität des ästhetischen mit dem erkenntniskritischen Interesse immer dann wiederkehrt, wenn die absolute Autonomie der Kunst behauptet wird? Solche Proklamation mag sich selbst als eindeutigen Protest gegen die Formen des analytischen Zugriffs auffassen, so wie in Schellings Konstruktion die Inthronisation der Kunst zum Organ der Philosophie die Legitimation des Verstandes als Begrenzung von dessen Machtbereich akzentuiert. Aber die Proklamation der reinen Kunst könnte sich in Wirklichkeit gerade als Bekräftigung der Herrschaft des abstrakten Verstandes herausstellen. Freilich muß, wer das vermutet, den Beweis für die Wirklichkeit des Begriffs einer Intention antreten, die außerhalb ihres Selbstbewußtseins, gar gegen es, jener Proklamation anhaften soll; er muß sich darüber erklären, warum er deren Vorsatz, den Totalitätsanspruch der Erkenntnis außer Kraft zu setzen, nicht wörtlich nehmen mag. Bei der Feststellung, die als Protest bewußte Distanzierung der Kunst von der Einheit des Geistes sei in Wirklichkeit Submission an sie als

Herrschaft, kann er es nicht bewenden lassen. Solange er über die appellative Unmittelbarkeit solcher Übersetzung nicht hinauskommt, setzt er sich demselben Verdacht aus, mit dem er auch seinen Gegner belegt: den Begriff jener Einheit in einer schlechten, gewissermaßen autoritären Unmittelbarkeit verschwinden zu lassen. Nur daß sie bei ihm nicht in Submission, sondern in unvermittelter Behauptung sich erwiese. Die Vorstellung einer n a t u r h a f t e n Intentionalität, in der sich nach seiner Meinung das gesellschaftliche, auch kulturelle Ganze durchsetzt, darf er nicht als von s e i n e r T e c h n i k der Suggestion abhängige, gar auf sie reduzible erscheinen lassen, soll nicht die Form der Vorstellung ihrem Inhalt widersprechen; und, was auf dasselbe hinauskommt, er darf jene Vorstellung einer naturhaften Intentionalität nicht in eine starre Opposition zu der bewußten versetzen, der er sie unterwirft. Denn wenn er diese aus dem Ganzen ausscheidet, auf dessen Erkenntnis nach seiner Auffassung die Entdeckung einer naturhaften Intentionalität verweist, setzt er das Ganze selbst zum abstractum, zum Teil herab. Einen angemessenen Begriff der Sozialnatur wird man, so erweist sich hier, nur als deren Anwalt erreichen, nicht aber als ein Sozialtechniker, für den schon die Benennung des Stoffs das Muster seiner Unterwerfung abgäbe, während der Anwalt sich doch eingesteht, daß er die Bedingungen und die Sprache des Prozesses nicht unabhängig von der Gegenpartei, und entscheidender: nur im Bündnis mit dem Mandanten sprechen muß.[54]

Die Proklamation der Reinheit des Ästhetischen ist

nicht die Einrichtung einer Sphäre, aus der sich die Legitimität der analytischen Tätigkeit regenerieren könnte; sie eröffnet nicht die Produktion solcher Synthesisformen, die jener ihre Grenzen vorzuschreiben vermöchten. Denn sie ist selbst analytischen Wesens. Sie zerschneidet die Beziehungen zwischen den Gestalten der Kunst und den Begriffen der gesellschaftlichen Realität, in denen das kollektiv Verbindliche erscheint, jene Beziehungen, denen die Kunstwerke selbst ihre gesellschaftliche Geltung verdanken; die Reinheit des Ästhetischen ist das Nein zu diesen Beziehungen - und darin freilich zu dem Zwang in ihnen. Wird sie als Genie beschworen, so heißt das, jenes Nein in Positivität umzubiegen, ihm seine Spitze abzubrechen. Haben sich auch, besonders in Deutschland, viele Künstler dazu verstanden, so resultiert es doch in einem Mißverständnis des Impulses zu künstlerischer Arbeit; und die verkündete Reinheit jenes Impulses kann nur als Symptom des Mißverständnisses angesehen werden.[54]

Man kann Schelling vorhalten, er habe den analytischen Charakter an der Proklamation der Reinheit des Ästhetischen verkannt. Daß er daran, was er als die Domäne der Produktion von Sinn mit Emphase beansprucht, die Gewalt des Analytischen verleugnet, läßt erkennen, daß er mit ihr nur in der Flucht der Idiosynkrasie fertig zu werden in der Lage ist. Der Idiosynkrasie springt das, wovon sie sich abgewendet hat, in den Rücken; dreht sie sich nach ihm um, bleibt es doch unsichtbar - ist erneut hinter ihren Rücken gesprungen. Am Ende tröstet sich die erschöpfte Idiosynkrasie mit der Suggestion, die Unsichtbar-

keit bedeute Nichtsein; sie nimmt das Mittel der Beschwörung zu Hilfe.

Die Idiosynkrasie ist der Haß gegen eine Autorität, der heillos mit der Mimesis an sie konfundiert ist; so droht sie die Organisation des Subjekts zu zerreißen. Sofern die totalisierende Energie der Autorität auf ihre Mimesis sich überträgt, ist das Subjekt unfähig, sie als einen Teil von sich abzutrennen. Wenn es jener Totalisierung nicht nachgibt - hoffend, sie mit solcher Passivität zu lösen -, wird die Abtrennung der Mimesis nicht treffen; das Subjekt wird davon bedroht sein, daß es auf die abgespaltene Mimesis an einer gänzlich unerwarteten Stelle seiner Organisation erneut gestoßen wird.[55] Die Beschwörung einer Sphäre, die rein sein soll von der verhaßten und gleichwohl in ihrer Totalisierung nicht gebrochenen Autorität, setzt deren Macht auf ihre Weise fort. Wenn in ihr das Licht unmittelbarer: freier Evidenz scheinen soll, so wird es gleichsam erkältet von der Angst, jene Autorität könnte in ihre Sphäre eindringen. Das freie Verhalten zu dem Licht wird zu einem Rebus der Angst und nimmt als solches eine eigentümlich mythische Faszination an: die verräterische einer Indifferenz von Spontaneität und Ausagieren. Es ist der Haß gegen diese Faszination, der Hegel zu seiner Arbeit antreibt. Mit höhnischer Vehemenz verwirft er das Ansinnen einer umhegten Sphäre reiner Positivität; sie nennt er die kraftlose Schönheit. Und in einer seiner frühesten Veröffentlichungen stellt er sie wie folgt vor: "Die Liebe und der Glauben an Wahrheit hat sich in eine so reine und ekle Höhe gesteigert, daß er (gemeint ist hier der Philosoph Reinhold - L. W.),

damit der Schritt in den Tempel recht ergründet und begründet werde, einen geräumigen Vorhof erbaut, ..."[56]. In derselben Schrift ist später von dem "Zauberkreis eines Arkanums" die Rede, "dessen Besitzer (derselbe Reinhold) als Repräsentant der Liebe und des Glaubens eben mit besonderm Sinne ausgestattet zu sein vorgebe etc."[57]. Nun ist, so könnte man entgegnen, Reinhold nicht ein Verfechter des Absolutismus ästhetischer Erfahrung, sondern der Immunität der Religion. Es ist aber nicht schwer, in Hegels sehr wenigen und fast immer indirekten Äußerungen über Schelling denselben Haß und Hohn zu erkennen, der hier über Reinhold ergeht. Denn Hegel interessiert nur, was beiden gemeinsam ist: der Anspruch, Wahrheit hermetisch in einer gleichsam sakral gehüteten Sphäre reiner Positivität zu versichern, der Hegels Intention auf öffentliche Geltung der Wissenschaft zuwider ist[58].

Zweiter Abschnitt: Hegels und Schellings Abwendung von der Idealität des Jugendprogramms

Nicht ohne eine gewisse Verwirrung wird man nun feststellen, daß Hegels Abwehr der absoluten Positivität von Zügen der Idiosynkrasie ebensowenig frei ist wie Schellings Verdikt über den rein analytischen Verstand. Schon der Umstand, daß er Schelling, den er seit der Jenaer Zeit, in der er die "Phänomenologie des Geistes" abfaßte, als seinen eigentlichen philosophischen Gegner empfand, kaum je in seinem ganzen Werk mit Namen erwähnte, läßt auf solche Idiosynkrasie schließen. Wir müssen fragen, ob in Schellings Konzeption etwas Hegel Eigentümliches gefunden werden

muß, das er abgetan und verleugnet hätte.

Schelling und Hegel waren in ihrer Jugend mit einem gemeinsamen Programm aufgetreten, das nicht nur auf Philosophie, sondern auf eine gründliche Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse abzielte. Am emphatischsten wird es in dem sogenannten ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus von 1796 oder 1797 formuliert, wo es heißt: "Absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit a u ß e r s i c h suchen dürfen. Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der S c h ö n h e i t , das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß W a h r h e i t u n d G ü t e n u r i n d e r S c h ö n h e i t verschwistert sind... Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen - und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht. ... Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Haufen müsse eine s i n n l i c h e Religion haben. Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen. ... So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. ... Dann herrscht allgemeine Freiheit und

Gleichheit der Geister! - Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein."[59] Wie in Schellings "System des transzendentalen Idealismus" von einem höchsten Prinzip des Wissens, so ist hier von einem höchsten Akt der Vernunft die Rede, und wie jenes in der Kunst seine Aktualität finden soll, so soll dieser nur als ästhetischer möglich sein. Platonische Idealität soll als Bildung der Vernunft wie der Sinnlichkeit allen die Freiheit bringen - soll die Menschheit erlösen von der Herrschaft des statutarischen Denkens. Ein revolutionärer Platonismus - es scheint, als wäre Schelling dem Jugendbündnis treu geblieben, Hegel aber von ihm abgefallen. Ist es das schlechte Gewissen der Resignation, das Hegel davon abhält, Schellings Namen zu erwähnen? Oder fühlt er sich betrogen von dem Pathos des jugendlichen Aufschwungs? Entdeckt er in dessen Programm einen Widerspruch? Die Erhebung ins Unendliche - eine oft genannte Parole des Aufschwungs -: läßt sie nicht etwas zurück? Überläßt sie nicht einen gewichtigen Bereich der Realität der philiströsen Pragmatik, auf deren Verschmähung sie sich so viel zugute hält? Ist das Unendliche, zu dem sie sich aufmacht, wahrhaft das Unendliche, wenn seine Vorstellung auf der Ausschließung eines Realitätsbereichs beruht? Und hindert nicht dieser Widerspruch in der Vorstellung des Unendlichen dies daran, sich als Medium der Freiheit a l l e r zu universalisieren? Wird es damit nicht zum Erkennungsmal einer neuerlichpartikularen Identität?[60] In Hegels Abwendung von jenem Jugendbündnis lassen sich Resignation und sozialer Realismus schwer voneinander unter-

scheiden[61]. Vielleicht ist das ein Grund dafür, daß Hegel und Schelling ihre Entzweiung nicht wirklich aufklären, sondern nur idiosynkratisch ausdrücken und rationalisieren können.

Hegel möchte in der Idealität das Nein festhalten, das Nein zu den erstarrten und bornierten gesellschaftlichen Verhältnissen. Er möchte es sichern und ontologisiert es deshalb zur Negativität. Doch damit wird es auch gewissermaßen verfremdet. Wenn das Nein nur um den Preis solcher Verfremdung festgehalten werden kann, so muß seine Möglichkeit als zutiefst gefährdet erfahren worden sein. Die Gefahr ist, daß das Nein zu sich selber nein sagt, daß es sich als Intention verneint und nur noch als Zustand der Reinheit festhält. Solchen Zustand ontologisiert Schelling zur ruhig seienden, residualen Indifferenz von Medium und Erscheinung als Geistsubstanz. Doch er schließt die Augen davor, daß auch solche Ontologisierung auf Abstraktion beruht, einem Nein zu den verstrickenden Beziehungen in der gesellschaftlichen Realität. Schelling kann jenes Bild der Geistsubstanz gegen die gesellschaftlichen Beziehungen nicht in offener Auseinandersetzung behaupten - Symptom, daß auch er das, worauf er setzt, als gefährdet erfahren hat. So erscheint der seltsame Umstand, daß die Prinzipien, die in dem Konflikt zwischen Schelling und Hegel als die Kontrahenten sich darstellen, beide gegen eine Gefährdung behauptet werden, die sich in ihnen nur in falscher Unmittelbarkeit ausdrückt.

Idealität läßt sich unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr nach ihrem platonischen

Begriff verwirklichen; sie kann als absolute Positivität - sublimierte Bildlichkeit - nicht mehr zugleich sich als die universale Allgemeinheit wahrmachen.

Idealität ist als sublimierte Bildlichkeit die geschichtsmächtigste Befestigung einer mythischen Konstitution der Gesellschaft, nach der deren Medium, als Weiblichkeit erfahren, auf einen ebenfalls weiblichen Ursprung verwiese. So daß Weiblichkeit in eins Medium des Sozialen und ein Mythisches, schlechthin Außergesellschaftliches wäre und so auch Medium der Naturdinge sein könnte. Die Idealität ist in eins Substanzfülle (Subsistenz, das, wovon man lebt) und Ursprung aller Ordnung und Legitimation (Ursprung dessen, wofür man lebt). Sie ist die Form einer ursprünglichen Übereinkunft von Reproduktion und Produktion, und dies mit dem juridischen Charakter, wie er in der archaischen Identität von Fruchtbarkeits- und Schicksalsgöttin deutlicher ausgedrückt war.[62] Die Brüste der einen Göttin stellen auch die Quelle der Substanz von Legitimität dar. Diese aber kann niemals nur als Substanz aufgefaßt werden-: ihre Befriedigung ist zugleich die, die nur Z e i c h e n gewähren können. Deren Befriedigung besteht in der Befreiung von der Totalisierung der unmittelbarsten dinglichen Erfahrung; erst solche Befreiung schafft dem sexuellen Reiz Raum, ja, ihre Verheißung gehört zum sexuellen Reiz selbst. Man trifft hier auf den in der Antike ausgebildeten, vom Idealismus erneuerten Zusammenhang von Legitimität und Sexualität: denn jene ist geradezu die als Potenz zu fühlende Möglichkeit, die Dinge aus ihrer dumpfen Totalisierung in das stets wandelbare Netz der Zeichen zu übertragen.

Wahrheit und Güte seien nur in der Schönheit verschwistert-: nur ein erotisches, "ästhetisches" Verhältnis zu den Dingen soll in der Lage sein, sie ins Medium des Allgemeinen zu übertragen und dies zugleich als gerechtes: befriedigendes zur Geltung zu bringen.

Es ist die Idealität selbst, die wir in dem Konflikt zwischen Hegel und Schelling als entmächtigte erfahren. Darin, daß beider Systembildungen von dem Unglücklichen dieser Entmächtigung angetrieben werden und es verdunkeln, erweisen sie sich als prototypisch für bürgerliche Ideologie überhaupt.

Hegel findet nicht mehr Idealität als Einheit der positiven Substanz und der Zeichenmacht vor. Er ist nicht in der Lage, Legitimität unmittelbar als von einer ideell aufbewahrten Symmetrie von Produktion und Distribution hervorgebracht und garantiert anzuerkennen.

Schelling kann die Substanz nicht unmittelbar als Idealität im Sinne begrifflicher Allgemeinheit gelten lassen. Ihm stellt sich der Zusammenhang zwischen der natura naturans (der gebärenden Natur) und der analytischen und distanzierenden Macht der Zeichen als zerrissen dar.[63] An der Identität der Subsistenz und der Ordnung der Distribution, die die antiken weiblichen Gottheiten einmal verbürgt hatten, ist auch er irre geworden. Wirklich scheinen es also beide Philosophen mit ein und demselben Konflikt zu tun zu haben.

Und doch ist der Umstand, daß beider Versuche, ihn zu lösen, sich so erbittert und wie endgültig befehden, nicht auf das - nur als solches äußerlich konstatierte -

Motiv ihrer Rivalität allein zurückzuführen. Eher wäre anzunehmen, daß jener Umstand auf eine Widersprüchlichkeit in der Idealität selber verweist, eine Widersprüchlichkeit, die, während der Französischen Revolution aktuell geworden, eine destruktive Macht bewies. Hegel wird gewahr, daß gerade an der Positivität des Idealen ein Charakter der Herrschaft hängt, und er erfährt, daß auch die Wiederkehr der verdrängten Weiblichkeit in der Idealität als Göttin Vernunft die Behauptung dieses Herrschaftscharakters nicht auflöst. Bezeichnend ist jedoch, daß Hegel die Positivität nicht nur um dieses Zuges von Herrschaft willen, sondern oft wegen ihrer Kraftlosigkeit aburteilt. Diese Unstimmigkeit werden wir weiter unten zu erklären versuchen[64].

Schelling konstatiert einen Widerstand dagegen, daß abstrakte Allgemeinheit die Repräsentation dessen, was unter ihr befaßt wird, zwingend garantieren soll. Vielleicht drückt man es wie folgt noch genauer aus: Sein Widerstand richtet sich dagegen, daß die Repräsentation des Subsumierten sich unveränderlich durch alle verständigen Operationen mit abstrakt allgemeinen Begriffen erhalten soll. Die Tätigkeit des Verstandes nimmt nur usurpatorisch die Unendlichkeit jener Repräsentation in Anspruch. Die Aktualität der normativen Energie ist nicht länger ohne weitere Voraussetzungen identisch mit der Reproduktion der Substanz von Realität. Auch Schelling spricht dabei den Herrschaftscharakter des Allgemeinen als Ohnmacht aus[65].

Hegels Prädikation des rein Positiven als kraftloser Schönheit hat nicht anders als Schellings Beurteilung der begrifflichen Organisation als etwas Schattenhaften, "Negativen" (im Sinne von etwas Unwirklichem)

einen apotropäischen Charakter. Beide Philosophen wehren mit ihren heftigen Urteilen etwas ab, was ihnen als Bedrohung erscheint. Ich bin jetzt vielleicht in der Lage, dies Drohende genauer anzugeben: Wenn die mythische Instanz, die die Substanz der Realität reproduziert, und die andere, ebenfalls mythische, die als Zeichenmacht diese Substanz in einer stabilen Struktur festhält, aufhören, einander zu beglaubigen, gar identisch zu sein, nehmen sie b e i d e einen Aspekt des Dämonischen an.

Idealität ist zur Dämonie geworden. Um die Behauptung dieses Sachverhaltes zu erläutern, muß man auf die Komplexion der Idealität zurückkommen, die beiden Philosophen in der Gestalt der revolutionären Aktualität überliefert wurde.

Dritter Abschnitt: Zum mythischen und gesellschaftlichen Substrat der Idealität

Es ist bereits angedeutet worden, daß man sich in der Idealität der in patriarchalische Verhältnisse aufgehobenen Symmetrie von Produktion und Distribution versicherte. Freilich muß man sich, wenn man dies behauptet, darnach erkundigen, warum die Symmetrie, die mythisch in der engen Beziehung zwischen Fruchtbarkeits- und Schicksalsgöttin ausgedrückt war, philosophisch in die Einheit der Idealität aufgehoben wurde. Man kann ja den Umstand nicht übersehen, daß die Idealität benützt wurde zur Legitimation einer durchaus nicht matriarchalen Gesellschaftsordnung. Vielleicht sollte man hier an den von Sohn-Rethel ausgesprochenen historischen Zusammenhang zwischen der Münzprägung und der Entstehung der griechischen

Philosophie denken[66]. Nach der Münzprägung soll das Geld die Gerechtigkeit der Distribution: ihre Symmetrie mit der Produktion als Zeichen garantieren. Das Geld ist in eins produzierte Substanz und Maß dessen, was einer für seine Arbeit erhalten soll. Zu beidem aber wird es dauerhaft erst durch vom S t a a t allein für sich in Anspruch genommene Zeichenmacht[67]. Es ist das vom König eingesetzte Zeichen, welches die doppelte Identität des Geldes magisch versichert und ihr dieselbe Unendlichkeit verleiht, die zuvor an der artikulierten Kosmologie mag gehangen haben. Das Geld ist die Kosmologie des patriarchalen Staates[68].

Ich hatte davon gesprochen, daß die durch Zeichen mögliche Emanzipation von der unmittelbaren dinglichen Totalisierung Raum für den sexuellen Reiz schafft und selber in ihn eingeht. Im Geld verdinglicht sich diese Zeichenmacht erneut - klebt sich an die dingliche Totalisierung an-; damit ist dessen innere Widersprüchlichkeit angedeutet. Der patriarchalische Staat ist seiner mythischen Substanz nach die erneut verdinglichte Emanzipation von der dinglichen Totalisierung. Ob sich diese Widersprüchlichkeit in die Formulierung der Idealität fortsetzt?

Man wird dieser nicht mechanisch eine Isomorphie mit der Konstitution des Geldes ablesen können. Vielmehr muß man zuerst die Frage stellen, wodurch überhaupt die Formulierung der Idealität erfordert wurde, oder, m. a. W., wie es zu der Dualität der ideellen und der als fundamental ökonomisch gesetzten Substanz kam. Wobei ich, wenn ich von Dualität spreche, eine gewisse Analogie zwischen beiden, die auf der Vorstellung

der Reinheit der Substanz beruht, in Anspruch nehme. Doch wurde dieser Analogie, bis Marx sie aussprach, nicht gedacht[69]. Will ich die Behauptung aufrechterhalten, die Konstitution des Geldes und die philosophische Formulierung der Idealität seien aus demselben gesellschaftlichen Zusammenhang hervorgegangen, muß ich also dessen außerordentlich dauerhafte Verdrängung erklären.

In dem Verhältnis zwischen der rein produzierten Substanz und der ihre Reinheit und Universalität verursachenden Zeichenmacht des auf vaterrechtliche Verhältnisse begründeten Staates ist etwas Erniedrigendes versteckt. (Es ist mir aus Gründen, die sich aus der hier besprochenen Sache ergeben, nicht möglich, die folgenden Überlegungen über einen hypothetischen Status hinauszubringen.[70]) Das Bild, das die Münze zur Münze macht, stellt die göttliche Macht dar, die den Raum, in dem die Prägung stattfindet, beherrscht und qualifiziert und die oft mit ihren Attributen an eine totemistische Gesellschaftsverfasssung erinnert. Diese Macht behauptet sich als Ursprung der Lebensmittel - als die Fruchtbarkeit einer Erdgöttin oder als eine männliche Gottheit, die mit ihr verbündet ist oder die sie verdrängt hat. Sie bewirkt eine archaische Entqualifizierung der Lebensmittel und Gebrauchsdinge: Als Produkte der göttlichen Ursprungsmacht sind alle in der Natur vorgefundenen Lebensmittel wesentlich substanzgleich. Hier erkennt man den Preis, den die Menschen dafür zahlen, daß sie die Garantie der gesellschaftlichen Ordnung als die Substanz der Zeichenmacht aus der Gottheit hervorgehen sehen: Diese Macht hat die Tendenz, das Bezeichnete gleichsam aus ihm selbst zu verdrängen, es auszufüllen mit sich -

einer Substanz, die auch die Todesdrohung an sich hat[71]. Die Zeichenmacht muß selber gebannt werden, will man die Totalisierung ihres Tödlichen verhindern. Herrschaft ist gesetzt als die Verwaltung dieser Zeichenmacht.

Die Aussicht, alles, was man in der Arbeit hervorbringe, müsse sich unter der Hand als Produkt einer Göttin oder eines Gottes behaupten - als Frucht derer, die keine Arbeit kennen, entspricht dem Zwang, die Spuren, die das eigentümliche Wesen der arbeitenden Menschen in den Produkten hinterläßt, auszulöschen und von ihnen wegzusehen. Solche Spuren würden die Legitimität der Produkte verunreinigen - das, was sie instandsetzt, in die gerechte Distribution einzugehen. Sie würden den Argwohn der Gottheit, die für die Distribution einsteht, auf den ziehen, der sie hinterließe. Die Gottheit müßte den Stempel individueller Eigentümlichkeit als Rebellion gegen ihre Ursprungsmacht auffassen. Darum hat die Arbeitskraft Angst vor sich selbst als natürlicher Produktivität; dieser Angst entspricht die des Kindes vor seinem ersten, intimsten Produkt: seinem Kot. Die Lust, die er erregt: daß das Kind der Mutter gleich sein - wie sie gebären kann, verkehrt sich unter der Übermacht des Vaters in Angst[72]. So kontaminiert sich die erste Repräsentanz der Intimität zur Weiblichkeit mit der Angst vor einer Strafe, die alle natürliche Produktivität vernichten würde.

Dieser Kontamination mag in der Gattungsgeschichte diejenige entsprechen, die im Geld ausgedrückt ist. Eine Kontamination, die blaß in der Formel logifiziert ist, das Geld sei die Verdinglichung der Eman-

zipation von der dinglichen Totalisierung. Das Geldzeichen, das vermöge seiner Beziehung auf den sexuellen Reiz seinen Besitzer in eine Unmittelbarkeit zum Kollektiv als weiblichem Medium versetzt, kann sich der Macht nicht entledigen, die die Arbeit erniedrigt, indem sie sie ängstigend sich selbst als der natürlichen Produktivität entfremdet.

Die Kontamination läßt auf diese Weise das Bedürfnis nach einer Sphäre entstehen, in der Entmischung herrscht. Daß das Geld selbst schmutzig wie der Kot sei, läßt sich aussprechen, wenn man nur darauf hoffen kann, von ihm in eine Sphäre der Reinheit wegzusehen - die Idealität[73].

Exkurs: Das Märchen von den Sterntalern

Eine nachdenkliche Veranschaulichung des hier exponierten Sachverhalts ist das Märchen von den Sterntalern, das die Brüder Grimm "nach dunkeler Erinnerung aufgeschrieben" und in die zweite Ausgabe ihrer Sammlung aufgenommen haben[74]. Es erzählt von einem kleinen Mädchen, dem seine verstorbenen Eltern nichts außer seiner Frömmigkeit hinterlassen haben und das sich entschließt, in die Welt zu gehen, um irgendwo seinen Lebensunterhalt zu finden. Auf dem Wege begegnen ihm alte Leute und Kinder, die, in noch größerer Not als es selbst, nacheinander seine Kleidungsstücke und das letzte Stück Brot ihm abbitten. Endlich kommt es, nur noch mit einem Hemd versehen, in einen Wald. Dort trifft es noch einmal auf einen alten Mann, der es um das letzte Hemd angeht. Nachdem es auch diesen Wunsch erfüllt hat, sieht es sich auf einmal mit einem neuen Hemd aus feinem Linnen angetan, welches es ihm

gestattet, in seinem Schoß die Sterne aufzufangen, die sich, während sie vom Himmel gefallen sind, in goldene Taler verwandelt haben. -

Wie in vielen zeichnet sich auch in diesem Märchen das Schema einer Initiation ab; der Weg in den Wald ist die Reinigung. Erprobt wird bis zum Äußersten die Frömmigkeit des Mädchens: seine Bereitschaft, allen Besitztümern zu entsagen. Es wird von ihnen gereinigt; es soll nichts anderes sein als ein Gefäß für die Energie des sich Herschenkens. Erst in seiner Nacktheit kann es sie rein verkörpern. Dazu muß es bis in den Wald gekommen sein. Nach dem Wortlaut des Märchens befreit es Dunkelheit von der Scham, die es sonst daran hindern würde, sich ganz zu entblößen[75]. Aber damit wird, vermute ich, eine Rationalisierung ausgesprochen. Die Nacktheit zeigt das Mädchen als wiedergeboren, zum zweiten Mal hervorgegangen aus der Mutterhöhle, die hier - wie oft im Märchen - durch den Wald repräsentiert wird. Der Reinigung ist die Wiedergeburt gefolgt. Auf den Charakter der neuen Identität weist der Umstand hin, daß die Nacktheit nicht nur den Zustand des neu geborenen Menschen bezeichnet, sondern auch als Subjekt-Objekt der Sexualität bewußt macht. Die genannte Rationalisierung spricht gerade für die Wichtigkeit dieses Motivs in dem Märchen. Aus der Gewalt des Besitzes und seiner Suggestion entlassen, ist dem Mädchen - darin eigentlich besteht die Wiedergeburt - eine Sexualität verliehen, deren Subjekt es nur als rein empfangendes, aber nichts festhaltendes sein kann. Die Initiation will zweierlei überwältigt haben: die Verstrickung in die objektive Logik des Eigentums und den Protest gegen die Vaterherrschaft,

der mit dem Anspruch weiblicher Sexualität, Subjekt zu sein, für jene selbst identisch ist. Und dann gelingt es der "reinen" Weiblichkeit, Natur selbst zu Geld zu machen.

Man ist berechtigt zu fragen, ob nicht für die Bewußtseinslage, die sich in diesem Märchen ausdrückt, die Logik des Eigentums mit dem Anspruch weiblicher Sexualität, Subjekt zu sein, verklammert erscheint. Jene Bewußtseinslage kann vielleicht als das Ergebnis eines Konflikts angesehen werden, in dessen Verlauf die Weiblichkeit auf reine Medialität reduziert wurde. Als solche aber konnte sie kontaminiert werden mit der die Realität entqualifizierend durchdringenden Macht der Gottheit, die behauptet, der Ursprung der Produktion und zugleich der des Maßes der Distribution zu sein. Indem sie die Qualitäten der Produkte durch die Zeichenmacht ihres Stempels geradezu ersetzt, setzt sie eine Barriere zwischen sie und ihren unmittelbaren Gebrauch und Genuß. Solche mit der Macht ihres Symbols bewerkstelligte Vernichtung der Besonderheit eines Produkts erzeugt jedoch allererst den Begriff dieser Besonderheit und mit ihm den individueller Produktion. Diese erteilt den wirklichen Produzenten nur als aufzuopfernde ihr Anrecht an der Masse der Produkte[76]. Der Stempel der Gottheit behauptet ja, daß die Produkte aus einer Allgemeinheit herkommen, also in Wahrheit und Wesen von ihr auch erzeugt worden seien. Diese Behauptung benötigt er zur Legitimation des Maßes, das er für die Verteilung beansprucht. Weil aber die produzierende Allgemeinheit sinnfällig nur als Weiblichkeit vorgestellt werden kann - vermag sie doch die Herkunft der Produkte als nur seiende, nicht tätige zu sein, wenn anders

sie aller wirklichen Arbeit gegenüber als ihr gebietende Autorität soll behauptet werden können -, so sehen wir hier die Annahme, die Zeichenmacht der Gottheit sei mit der medialen Weiblichkeit kontaminiert, erläutert.

Die Menschen müssen, wenn sie ihr Leben fristen wollen, ihre Arbeit opfernd in jene zwieschlächtige Allgemeinheit verschwinden lassen. Dies Opfer ersetzt die Unmittelbarkeit zu der Leben erhaltenden und legitimierenden Macht; es ist aber zugleich deren Opfer s e l b s t [77]. Daher bleibt seine Wirkung immer zweideutig und unhaltbar-: es muß immer wieder erneuert werden.

Und es ist mit einer Demütigung verbunden, die derjenigen entspricht, welche ich oben - mit Hinblick auf die Ontogenese - als die Erniedrigung der Sexualität bezeichnete. Als der totemistischen Zeichenmacht unterworfen kehrt die reine Weiblichkeit sich gegen sich selbst - gegen sich als den u n m i t t e l b a r e n Austausch von Mensch und Natur ausdrückende und legitimierende Macht. Er wird verbannt aus der Substanz der Legitimität - ihre Produkte müssen, wie der Kot dem Kinde, die Angst in sich tragen, daß die Menschen keinen Zugang zur Mutter haben, diese Angst verwandelt in die Macht der dämonischen Dinglichkeit, von der die Gottheit zehrt. - Weil die Kontamination dieser mit der Weiblichkeit den Konflikt aber auch fortschleppt, muß sie noch einmal zu der e i n e n Substantialität gereinigt werden.

Das Ende des Märchens zeigt die gereinigte Weiblichkeit als die Macht die Natur in Geld zu verwandeln. Doch kommt ihr diese Macht nicht als deren Subjekt zu -

die Verwandlung überrascht sie, fällt über sie herein. Bedingung, daß die Verwandlung gelingt, ist nur das D a s e i n der reinen Weiblichkeit.

Es geht eine eigentümlich wehmütige Faszination von der Vorstellung der fallenden Sterne aus[78]. Sie macht die Korrespondenz zwischen dem nächtlichen Himmel und dem weiblichen Schoß, in dem die Goldstücke blinken, zur Tatsache. Die Sterne sind der Schmuck der Welt, bezeichnen sie als Kosmos, nicht anders als der Schmuck der Frauen auf ihre Sexualität hindeutet, die ihre Herrschaft einzig als die der Herrschaft, Ordnung gebärenden erweist.

Das matriarchale Wesen gesellschaftlicher Synthesis wird gewissermaßen wiederholt: die weibliche Fruchtbarkeit als Ursprung des Lebens wie seiner Legitimität ausgezeichnet und seine Erhaltung als nicht durch Arbeit erzwungen - dem kleinen Mädchen fallen die Lebensmittel in den Schoß. Aber der Wunsch, von dem Fluch der Arbeit befreit zu werden, von dem Adorno spricht[79], erscheint in dem Märchen daran gebunden, daß das Mädchen sich der leblosen Natur gleichmacht: seine Bedürfnisse preisgibt. Die Wehmut, die daran denkt, hat die Stimmung des Opfers in sich aufgenommen-: in ihr erscheint das Entsetzen über den Preis der Universalisierung, das Opfer, als eine Vibration, die von etwas nicht Lokalisierbarem ausgehen mag und die mit der Genugtuung, die die Universalisierung verschafft, fast bis zum Schein von Endgültigkeit verschmolzen ist[80].

Vierter Abschnitt: Die Korrespondenz zwischen der reinen Natur und der reinen praktischen Vernunft bei Kant

Kant unternahm die Beschreibung des Verstandesapparates als eines rein aus sich erklärlichen in dem Interesse, den Diskurs über das Notwendige von allen gesellschaftlichen Differenzen, besonders von Ansprüchen überkommener Privilegien unabhängig zu halten. Ob eine Erkenntnis richtig war, darüber sollte entscheiden, ob alle Verstandeswesen jederzeit und überall in der gleichen Weise zu ihr kommen müßten. Die Integrität der Beziehung des Verstandes auf die Wirklichkeit war nichts anderes als eine Implikation der Einheit der menschlichen Gattung, die mit der transzendentalen Analytik beschworen wurde.[81] Irgendeiner Spekulation über eine Denken und Sein zuletzt zum Grunde liegende Einheit wurde eine Stelle im System der Kritik der reinen Vernunft, mithin Verbindlichkeit versagt. Der eigentümlich nüchterne und gegen sich selbst strenge Triumph, daß die Gattung als Transzendentalsubjekt sich selbst gesetzt habe, läßt das Interesse an jener Einheit verstummen. Zum "Beschluß" seiner Kritik der praktischen Vernunft erklärt indessen Kant: "Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: D e r b e s t i r n t e H i m m e l ü b e r m i r , u n d d a s m o r a l i s c h e G e s e t z i n m i r . Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir

und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins Unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines t i e r i s c h e n G e s c h ö p f s , das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, ... Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer I n t e l l i g e n z , unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart..."[82]

Die Achtung vor dem moralischen Gesetz, die Kant als das einzige apriorische Gefühl gelten läßt[83], zieht als ihre Entsprechung jene Ehrfurcht vor dem Sternenhimmel an sich, die man als eine Art affektiver Beglaubigung der Konstitution von Objektivität bezeichnen kann. Der Sternenhimmel ist das Bild der reinen Natur, d. i. ihres gesetzlichen Zusammenhanges als eines unendlichen; die unendliche Fülle der Natur

erscheint am Himmel in innigster Einheit mit der unbeschränkten Geltung ihrer Gesetze, wie endgültig Newton sie dem Saeculum demonstriert hatte[84]. Die Naturwissenschaft hat noch einmal die mythische Tradition von der Natur als mütterlicher: die Fülle u n d die Ordnung hervorbringender erneuert. Doch bleibt ihr Hochgefühl für Kant an die Verurteilung allen Dogmatismus strikt gebunden. Er kann es sich nicht ersparen, sogleich, nachdem er seiner Begeisterung für einmal freien Lauf gelassen, vor ihrem Mißbrauch zu warnen: "Allein, Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. ... Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichen Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen, und unser Verstand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vortragen kann, und endigte - mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur an, deren Entwickelung und Kultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte - mit der Schwärmerei oder dem Aberglauben."[85] Wie in dem Märchen von den Sterntalern die Weiblichkeit erst nach ihrer Reinigung von der Macht und Logik des Besitzes die Natur in das reine, d. i. nicht auf den Schmutz und die Anstrengungen der Arbeit und nicht auf unsublimierte Libido verweisende Lebensmittel Geld verwandeln kann, so darf nach Kant nur die Menschheit, die sich von den Suggestionen partikularer Herrschaftsbereiche gereinigt hat, in deren Interessenzusammenhänge sie durch ihre Sinnlichkeit verstrickt ist, der Natur als ihrer gespiegelten Bestimmung sich versichern. Die Menschheit muß sich ihres tierischen Wesens entschlagen; nur im

Klima der absoluten Triebbeherrschung werden Natur und Vernunft einander zur legitimierenden Metapher.

Kant hat die Triebbeherrschung mit der Kritik partikularer Herrschaftsansprüche auf einen Nenner gebracht. Sinnlichkeit galt ihm als nicht universalisierbar, selbst als Widerstand gegen Universalisierung. Subjektivität - die Sphäre, in der der Weltbürger bei sich ist, setzt er abseits von den Qualitäten der Örter. Die sind ihm peinlich. In ihrer Besonderheit bemerkt er nur den Stempel, der ihre Beschlagnahmung durch die Macht, die über Staat und Familie herrscht, versiegelt. Ihm kommt es so vor, als wolle ihn jede Regung der Sinnlichkeit schutzlos, wie nackt jener Macht ausliefern. Der unmittelbare Impuls, sich in einem besonderen Raum aufgehoben zu finden, suggeriert sich ihm wie ein inzestuöser, der unverzüglich seine patriarchalische Abwehr auf den Plan ruft. Am Ende rettet er sich in die Stipulation des Raumes als leerer Form der Anschauung.

Kant mag die Welt nicht mit eigenen Augen sehen. Obwohl sein Arbeitszimmer ihn gerade deshalb gefangen hält, ist es so eingerichtet, als sollte es überall auf der Welt stehen können; das Gefängnis stellt Entgrenzung dar[86].

In dem Peinlichen, das auf den Bürger von der Besonderheit der Örter ausgeht, ist noch ein weiteres Moment anzunehmen: eine Scham über die entwicklungslos erscheinenden Formen der Arbeit, die den arbeitenden Menschen den Blick auf das große Ganze verwehren, in dem sie doch ihre Bestimmung finden sollen. Die Eigentümlichkeit der Arbeitsbereiche stößt den Philosophen auf das Unbewußte ihrer gesellschaftlichen Synthesis. Ihm droht der Zweifel, ob nicht deren Irrationalität

auch der Umstand geschuldet wird, der ihm erst die Konstitution der Vernunft zu proklamieren gestattet: seine Freisetzung von den Arbeitsprozessen.

Daß Kant die Borniertheit der Sphären der Arbeit nur mit einem Gefühl der Scham betrachten kann, muß als Grund dafür angenommen werden, daß er Universalität nur in der Natur veranschaulicht sehen kann. Das Hochgefühl - die Ehrfurcht vor dem Sternenhimmel - ist die Kehrseite der Scham. So kann gesagt werden, daß die Substantiierung der Idealität, welche das Hochgefühl bewirkt, unter der Hand dessen Kehrseite: die Scham transportiert.

Fünfter Abschnitt: Die idealistische Umdeutung des Sinns der Deduktion vom Juridischen ins Genetische

Anders als im platonischen Staat sollten nach der Programmatik der jungen Schelling, Hegel und Hölderlin - die ich oben als einen revolutionären Platonismus apostrophiert habe - die Vernunft der Philosophen und der mythisch unmittelbare Ausdruck des Selbstbewußtseins des Volkes miteinander versöhnt sein. Die neue Religion sollte die Harmonie und Kommunikation unter den Ständen ohne Herrschaft garantieren können. Demokratie intendierten sie als eine zwanglose Organisation der gesellschaftlichen Vielfalt, welche sich in sinnenfälligen Verkörperungen darstellen und bestätigen ließe und durch den nirgends gehemmten universalen Geist belebt würde wie ein Organismus von seinem Blut. Nichts, was ein Mensch tat, sollte bedeutungslos sein - niemals sollte er bloß funktionieren. Alle Handlungen sollten das Leben des Ganzen, des Geistes ausdrücken und erneuern.[87]

Doch vermochte sich das idealistische Programm, das, erregt durch die Nachrichten von der Französischen Revolution, in seinem sozialen Organismus die Möglichkeit der Distanzierung von ihr schon enthielt, gegen die Ernüchterungen zu behaupten, die nicht auf sich warten ließen? Man mußte erfahren, daß in Frankreich die Spontaneität der ersten Stunde, die die unterdrückten Klassen vereinigt hatte, vom Terreur, der Herrschaft des Schreckens, verdrängt wurde, die Hegel später dem abstrakten Selbstbewußtsein, der entleerten Universalität, zuordnete[88]. Und man entdeckte wider Willen und zögernd, daß die Autorität, der man die Sicherung, sogar Begründung des idealischen Efforts zuerkannt hatte -: die Kantische Kritik nicht in der Lage war, den Geist als das Band, das Materie und Begriff, unmittelbare Beziehung aufs Objekt und Selbstbewußtsein, ästhetische Produktion und Konstruktion der Vernunft einen sollte, in ihrer systematischen Konzeption festzuhalten. Man sah sich getrieben, die Kantische Philosophie allererst zu vollenden[89], sie, die in die drei Kritiken zerfiel, zu e i n e m System zusammenzuschließen. Diese Nötigung folgte sowohl bei Schelling als auch bei Hegel dem Interesse, die Philosophie als Lehrerin für die Freiheit des Ganzen zu bewahrheiten.

Das Unternehmen, die Kantische Philosophie zu vollenden, war durch den Umstand gelenkt, daß man deren Fundamenten unmittelbar die Annahme ablas, man habe die Begriffe, die die Tätigkeit des Verstandes und der Vernunft anleiteten, ebensowohl als Substanzen wie als Normen aufzufassen. Damit verschob sich der Sinn der Kantischen D e d u k t i o n unter der Hand vom

Juridischen ins Genetische - fiel für die Sphäre der begrifflichen Wesenheiten die von Kant übernommene juristische Unterscheidung der Frage 'quid iuris?' von der Frage 'quíd facti?' [90] in sich zusammen. So hörte auch die juridische Rechtfertigung der begrifflichen Abstraktheit, die sie als Unparteilichkeit, Unabhängigkeit von den zu beurteilenden Gegenständen postuliert, auf, zur Verfügung zu stehen. Doch auch das notwendige Korrelat dieser Unabhängigkeit -: die metaphorische Entsprechung zwischen dem reinen und ursprünglich erscheinenden Begriff und einer ebenso reinen, für ursprünglich geltenden Sache, eine Entsprechung, die anderes wäre als ihre substantielle Einheit, in deren Bedeuten aber dem Verlangen, b e i d e zu legitimieren, Genüge getan werden könnte, konnten die Idealisten nicht länger als substantiell auf sich beruhen lassen. Ihnen war das Kantische Vertrauen unerreichbar, daß die Vernunft als "Gerichtshof" [91] den Nachweis der Geschlossenheit und Stimmigkeit des Verstandesapparates als Garantie der Integrität seiner repräsentativen Beziehung auf die Wirklichkeit gelten lassen werden.

Sie konnten mithin die von Kant andächtig proklamierte Korrespondenz zwischen der reinen Natur und der reinen praktischen Vernunft nicht gelten lassen. Sie sahen sich genötigt, die feste Verbindung zwischen dieser nur als Affekt von Kant zugelassenen kosmologischen Korrespondenz und der reinen Kriterialität der Vernunft, welche mit jenem Affekt gleichsam belohnt wird, aufzulösen. Sie wollten sich nicht damit zufrieden geben, daß der kosmologische Affekt nur Affekt sein soll und daß er erkauft wird durch die Abstraktionen, welche erst die reine Kriterialität der Vernunft hervorbringen. Ja, sie bezweifelten sogar, daß die Vernunft als reine

eo ipso die kriterielle Macht an sich habe. War doch solche Reinheit als Ergebnis einer Flucht zu verdächtigen, womit sie auf eine unbewältigte Aporie schließen ließe.

Dem entsprechend, was ich über Kants Abwendung von den Bereichen der Arbeit ausgeführt habe, könnte die Reinheit der Vernunft Zeichen einer Flucht vor der entfremdeten Arbeit sein, in welcher die Konstellation des Arbeitszwecks und der Arbeitsformen mit dem Naturstoff nicht als Sinn angeschaut werden kann; eine Konstellation, die in ihrer blinden Positivität die contrainte sociale repräsentiert, ja, ist. Die entfremdete Arbeit setzt das Opfer der Korrespondenz zwischen Arbeitsform und -stoff voraus; das nicht gänzlich zu unterdrückende Bewußtsein dieses Opfers gehört zum Klima der entfremdeten Arbeit. Die geopferte Korrespondenz kehrt freilich abstrakt in einem Ritual wieder, das sie als die reine Logik der Arbeit und die reine Natur verbindende beschwören kann. Der Begriff der entfremdeten Arbeit - ihre Logik - bedeutet dann nach dem Maß, wie ihm die reine Korrespondenz anhaftet, das eine Opfer - die Summe und Erhöhung, zugleich Verdrängung der einzelnen Opferakte. Die gesellschaftliche Synthesis erscheint dann entweder als blinde Positivität des Zwanges oder als das mit der Wiederkehr der verdrängten Korrespondenz ausgestattete Opfer -; tertium non datur. Die Bekämpfung der blinden Positivität, des Zwangs in der Gesellschaft, ergibt sich hieraus als zweideutig: will sie die Geltung des einen Opfers immer neu herstellen oder die gesellschaftliche Notwendigkeit der Begründung des Opfers abschaffen? Diese Zweideutigkeit dichtet sich von der Reflexion ab, sofern der

Zusammenhang, in dem die blinde Positivität begründet ist, nicht ökonomisch ausgesprochen wird. Oder, was auf dasselbe hinauskommt: die Beziehung zwischen den die entfremdete Arbeit durchsetzenden einzelnen Opferakten und dem einen Opfer, das die reine Vernunft konstituieren soll, wird immer wieder erneuert als erzwungene Identität. Man sieht geflissentlich hinweg über die Ungenauigkeit solcher Gleichsetzung - darüber, daß es während der Arbeit einen Gegensatz zwischen den Korrespondenzimpulsen und der sie abschneidenden contrainte sociale gibt, in der subjektive Selbstmächtigkeit nicht vorkommt; statt ihrer aber eine Suspension des Ausdrucks, die sich als eine Distanzierung der Arbeitenden von ihren eigenen Korrespondenzimpulsen geltend macht, als verleugnete Demütigung.
Den Idealisten ist Kants Hoffnung problematisch geworden, den Nexus zwischen der entfremdeten Arbeit und der Konstitution der reinen Vernunft als Logik der Produktion sichern zu können. In ihrem Widerwillen gegen die Behauptung der Vernunft als eines in sich abgeklärten und geschlossenen Apparates zeichnet sich die Erfahrung ab, daß die Herstellung jenes Nexus durch die erwähnte Ungenauigkeit als eine Voreingenommenheit sich zu erkennen gibt. Es sind die Herren, die die Opfer vorschreiben. Universalität erweist sich wie als durch Opfer erkaufte so als Partikularität.

Gegen solche Erfahrung wollen Schelling und Hegel auf verschiedene Weise die Universalität des Geistes noch einmal behaupten. Schelling meint, die blinde Positivität der in die entfremdete Arbeit als deren Logik hineinragenden contrainte sociale als bloßen Schatten, als entmächtigt erweisen zu können, indem er ihr eine

kosmologische Korrespondenz gegenüberstellt, die gerade als ihren ursprünglichen, "bewußtlosen" [92] Impuls nicht verleugnende bei sich bleiben soll und deren Fürsichsein er zutraut, das Absolute, Indifferenz von Subjekt und Objekt zu sein. Schelling möchte aus der Not, daß in der entfremdeten Arbeit selbstmächtige Subjektivität nicht angetroffen wird, die absolute Tugend machen: der Impuls, die Natur zu wiederholen, ja, natura naturans selbst zu sein, soll, wenn er sorgsam davor behütet wird, von der Rationalität der Arbeit unterdrückt zu werden, zu Gestalten des universal Verbindlichen - zu Kunstgestalten führen. Das Fürsichsein jenes Impulses, d. i. die Disposition, in der er dem Verhältnis, worin er sich g e g e n die Rationalität der Arbeit wenden müßte, enthoben wäre, soll die G r e n z e n l o s i g k e i t der Geltung seines Resultates gewährleisten. Die vorgesetzte Abwesenheit einer Rationalität am Impuls wird als Garantie der Universalität seiner Verwirklichung angenommen. Gegen das Opfer des Korrespondenzimpulses setzt Schelling den Entschluß, sich einer Dynamik zu überlassen, die ihm rein immanent sein soll.

Gegen die Kantische Hoffnung, in der Konsequenz der reinen Vernunft liege deren Bündnis mit der ebenso reinen Natur, setzt Schelling die Weigerung, die Wahrheit der Natur bei einer Instanz aufgehoben zu glauben, die sich als ihr Gegenüber zu bestimmen hätte. Die Natur soll sich absolut selbst produzieren.

Sechster Abschnitt: Hegels und Schellings Konflikt in ihrer christologisch bestimmten Erneuerung des Schöpfungsglaubens

Es ist nicht wenig bezeichnend, daß Schelling in den "Weltaltern" die Schöpfung als Revers der Parthenogenese, nämlich die Geburt des Sohnes aus dem Vater selbst pointiert: "Nicht durch Theilung, nicht durch Lostrennung oder Absonderung irgend eines der in ihm enthaltenen Principien kann also der im Seyn eingeschloßne Gott die andere Persönlichkeit setzen, sondern nur so, daß er selbst dabey in seiner Integrität und Geschlossenheit bleibt. Ein solches Setzen eines andern außer sich, wobey das Setzende in seiner Ganzheit bleibt, ist aber Zeugung. Also Zeugung, Selbstverdoppelung des im Seyn eingeschloßnen Wesens wäre die endliche, wäre die einzig mögliche Auflösung des höchsten Widerstreits[93]. Der Begriff der Zeugung wird zwar auch im weiteren Sinne genommen und überall angewendet, wo in einem lebendigen Wesen die erst innerlich schaffende Kraft nach außen zu wirken beginnt, gleichviel, ob sie das ihm Gleiche, oder ob sie überhaupt nur ein von ihm Unabhängiges und Selbständiges hervorbringt." Schelling führt im weiteren Dichter und Künstler, sodann die Pflanze, "in welcher sich die Urform der Zeugung am reinsten darstellt", darnach sogar die Sinnesorgane, die "beständig zeugungslustig" sind, an. "So ist das Auge in einer beständigen Neigung zum Sehen, welches ein wahres außer-sich-Schaffen, Zusammenziehen d. i. Zeugen ist ..." Es heißt dann weiter: "Auch der Mensch, wenn seine erste Persönlichkeit anfängt, die Angst und jene tiefen inneren Schmer-

zen alles Lebens zu empfinden, muß, will er anders nicht im chaotischen Zustand bleiben oder einem innern verzehrenden Feuer anheimfallen, sich den Erretter, die andere höhere und bessere Persönlichkeit zeugen, welche die erste zur Entscheidung, zur Aufschließung, zur Besonnenheit bringt. Liebe ist der Antrieb zu aller Entwicklung. Liebe bewegt das Urwesen zur Aufgebung der Verschlossenheit. ... Was aber könnte die zusammenziehende Urkraft anders aus sich zeugen, als das, dessen die Wesenheit begehrt, durch deren Verlangen sie allein in jenen Widerstreit versetzt wurde, das ihr ähnliche, die r e i n s t e Liebe! Wie im Herzen die Liebe, so wird aus dem Mittelpunkt der Contraction des ewigen Vaters der ewige Sohn geboren."[94]

Die Hervorbringung des Lebens wird "homosexualisiert"; nur so kann Schelling sie aller Produktion als prototypisch vorsetzen, die sich gegen die entfremdende Rationalität der Arbeit zu behaupten vermöchte. Darin ist etwas Beklemmendes. Die Gefahr, daß der Impuls, die Natur beglaubigend zu wiederholen, sich verliert, erscheint so groß, daß seine Entäußerung in ein ihm prinzipiell fremdes Medium, die ihn als K o r r e s p o n d e n z - Impuls erst wirklich werden ließe, ausgeschlossen werden muß. Es ist als ängstige Schelling die Entäußerung nicht allein als das, von dem die Entfremdung ausgehe, sondern recht eigentlich als das Sündhafte; ausgeschlossen wird sie gerade als Entäußerung in die Weiblichkeit. In den umständlichen Auslassungen über die Zeugung-Geburt ist von Weiblichkeit nicht mit einem Wort die Rede. Schellings übertönige Proklamation des Rückganges auf den Ursprung der

Produktion - die Zeugung-Geburt Christi - setzt die Verdrängung der Weiblichkeit von ihrem Anspruch auf eine nicht entfremdende Logik der Produktion fort; darin, daß sie sie gegenüber Kant noch radikalisiert, dem Schelling seine Intimität mit der natura naturans vorauszuhaben prätendiert, liegt eine bemerkenswerte Ironie[95].

Das Funktionieren des für sich gesetzten Verstandes hat Schelling in seinen späten Schriften als das bloß Negative, als Verlust der Realität gekennzeichnet[96]. Man könnte, um diese Meinung auszudrücken, Hegels Satz über die kraftlose Schönheit geradezu umkehren: 'Der kraftlose Verstand (der negativen Philosophie) haßt die Schönheit, das Licht der Offenbarungen, weil sie ihm dies zumuten, was er nicht vermag': sich der Realität in der wiederholenden Aneignung der sie gründenden Schöpfermacht als ihr Anwalt versichert zu halten[97].

Doch eben die Prätension, man könne sich derart mimetisch einer als ursprünglich geglaubten Schöpfermacht bemächtigen, ist Hegel als Ohnmacht vorgekommen. Die Verachtung solchen Ansinnens hat er nie zurückgehalten. Nach ihm ist es das Geistlose. Er hat die von Schelling beschworene Unmittelbarkeit zur Schöpfermacht als Vermeidungsangst gelesen: Angst vor Entäußerung[98]. Die Mimesis an die Schöpferkraft verfehlt diese als Geist: Energie der Entäußerung. Hegel wendet gegen Schellings Lehre dasselbe protologisch-christologische Theologumenon, auf das auch sie sich beruft; wenn Gott nämlich alles Wirkliche wie den Sohn aus sich selbst erzeugt, und wenn das Wirkliche notwendig das Endliche ist, so ist Produktion zugleich

Negation als die der Unendlichkeit. Ist aber die Unendlichkeit zugleich Subjekt und Objekt der Negation, so muß der Charakter des Absoluten auf das von ihr Erzeugte übergehen: das Endliche absolut das Absolute negieren[99]. Nichts anderes aber als die unendliche Negation des Unendlichen ist, nach Hegel, Entäußerung[100]. Darum wird die absolute Produktivität von ihrer r e i n e n Mimesis gerade veruntreut-: nicht als absolute Produktivität repräsentiert. Die reine Mimesis wäre das, dessen Aufgabe einer der ältesten Christushymnen dem Gottessohn nachrühmt: sie wäre die Angst, die die Entäußerung für einen Raub an der Gottgleichheit ansähe[101].

Nicht ohne einige Berechtigung möchte man also für den Streit zwichen Schelling und Hegel eine Zweideutigkeit in dem erwähnten Theologumenon verantwortlich machen: Wird das absolute Leben Gottes von dem, was es geschaffen hat, als dessen lebendige Allgemeinheit oder als das schlechthin Andere des Geschaffenen unterschieden? Wird es vorgestellt zur Beglaubigung des Geschaffenen als des Lebens selbst, oder gilt es als die Instanz, die, was sie erschafft, zugleich zum Tode verurteilt: in lebloser Dinglichkeit befestigt?

Schluß: Die Sprachlosigkeit des Geistes im deutschen Idealismus

Aber die Zweideutigkeit des protologisch-christologischen Theologumenons wird erst nach dessen idealistischer Aufhebung zu der änigmatischen Erfahrung, der das Subjekt, solange es sich idealistisch begreift, nicht in eine andere Erfahrung entrinnen

kann-, dann nämlich, wenn die Schöpfermacht nicht mehr als Urheber und Partner eines Bündnisses angenommen werden darf, mit dem man über dessen Bedingungen und Folgen verhandeln möchte[102]. Jene Zweideutigkeit wird zu dem sich aller Erfahrung aufnötigenden Merkmal, wenn man sich entweder nur mimetisch und beschwörend der beglaubigenden und belebenden Wirkung der Schöpfermacht versichern oder nur mit ihr als reiner Beziehungsenergie sich unmittelbar identifizieren zu können vermeint, und wenn ein Drittes, das über diese Extreme hinausginge, unter dem verdeckt ist, was sie aneinander hassen: Schelling an Hegel, daß er der Totalisierung der Produktivität die Vergewisserung ihrer Ursprünglichkeit preisgebe, so zwar, daß er verräterisch die Dignität des Ursprungs als die des Absoluten bei jener Totalisierung aufgehoben sehe[103]-, Hegel an Schelling, daß er die Energie der Produktion von den Beziehungen abschneide, von denen her erst das Bestehen des Produzierten als Gesetztsein zu bestimmen sei, daß er mithin die Energie des U r s p r u n g s gar nicht als Energie der P r o d u k t i o n erweisen könne, wobei er freilich solchen Nachweis erübrigt glaube durch das Hinstarren auf die nur zum Schein rein vorgefundene Bedeutung des Absoluten, das vermöge seiner Beziehungslosigkeit mit dem bloßen Daß der Totalität, da diese als solche sich auf ein Anderes ihrer selbst nicht beziehen kann, für Schelling zusammengeflossen ist.

Das bloße Daß der Totalität vermag ja Leben ebensowenig zu garantieren wie die Totalität als Organismus der prinzipiell negativen Beziehungen; doch muß es Hegel als ein höhnisch desillusionierendes Verdikt über die Vorstellung angegangen sein, in der er

sich enthusiastisch des Lebens versichern wollte: die Vorstellung des Geistes als unendlichen Äthers[104]. Solchen Verdikts entledigte er sich mit dem apotropäischen Argument, jenes Daß der Totalität sei als Abstraktum ebenso logisch produziert wie alle sonst denkbaren Bestimmungen, tauge mithin nicht als Einspruch gegen die Unendlichkeit des Geistes. Umgekehrt muß ihre emphatische Behauptung Schelling als fühlloses Verdikt über den Hang der empirischen Subjekte erschienen sein, den Raum, in dem sie sich unmittelbar vorfinden und den ihr Selbstgefühl nicht gründlich von ihnen abstrahieren kann, als Instanz für die Gewißheit ihres Lebens zu beanspruchen[105]. Daher ist Schelling bestrebt, den Hegelschen Geistbegriff auf das allgemeinste, d. i. auch verläßlichste Moment der Form der unmittelbaren, sinnlichen Beziehung zu relativieren: die Faktizität, die nur die des vorgefundenen Objekts sein kann, wenn sie zugleich die des vorfindenden Subjekts ist.

Wenn Hegel vorgehalten werden kann, er habe die Durchführung des Geistes als unendlicher Fülle von Beziehungen mit der Preisgabe des räumlichen Aspekts am Selbstgefühl erkauft, so ist freilich Schelling nachzuweisen, daß er ihm, um ihn nur festhalten zu können, alle Bewegungs- und Beziehungsimpulse der empirischen Subjekte und Objekte starr unterordnet, d. i. opfert, daß mithin bei ihm die Suche nach der Gewißheit des Lebens, ganz so wie später bei Heidegger, ihre Zuflucht in einem Raum sucht, der seine Substantialität nur als die der Herrschaft zur Geltung bringen kann. Der Verinnerlichung der Herrschaft, die in

der angestrengten Reduktion aller Beziehungen auf eine Logik, welche sie von Beziehungslosigkeit ununterschieden macht, sich zu erkennen gibt, folgt die Submission an eine erneut äußerlich werdende Herrschaft, die unter dem Trost ihrer Anschaulichkeit und Beschwörbarkeit es verbirgt, die Macht zu sein, die die Abstraktionen: Opfer erzwingt, durch welche die Wirklichkeit zur reinen Faktizität geworden ist. Hegel und Schelling halten sich gegenseitig dies Schicksal des Deutschen Idealismus vor wie einen Spiegel, ohne sich darin zu erkennen. Deshalb können sie sich nur meiden. Unternommen hatten beide den Versuch, Freiheit philosophisch zu verwirklichen, Freiheit als Unmittelbarkeit des Subjekts zu der einen Leben hervorbringenden und beglaubigenden Macht des Absoluten[106]. Beide hatten sich geweigert, das Unbedingte als eine kosmologische Korrespondenz, wie die von Kant festgestellte Harmonie der reinen Natur und der reinen praktischen Vernunft gelten zu lassen; es war ihnen unmöglich geworden, auf das Unbedingte als eine Beziehung zu setzen, welche weder auf die Wesenheiten, die sie aufeinander bezöge, zu reduzieren noch durch deren Reduktion auf sie selbst zu bewahrheiten wäre. Sie hatten den Geltungsanspruch einer solchen Korrespondenz abgewiesen, weil sie von dem rituellen Charakter ihrer Bewahrheitung unabhängig sein wollten, unabhängig, m. a. W., von der Notwendigkeit, ihre Evidenz als Totalisierung eines Triebprozesses herzustellen, dessen Dynamik, durch Tabus in einem sakralen Raum gehalten, darauf hinausliefe, die Bedingung für Triebunterdrückung außerhalb des Sakralen abzugeben.

Schelling und Hegel wollten schließlich unabhängig sein von dem an der bürgerlich-revolutionären Begeisterung, worin sie die Behauptung der patriarchalisch verfaßten Geschlechterspannung als Matrix aller gesellschaftlichen und natürlichen Beziehungen fortgesetzt hatte. Das Unbedingte als Harmonie der reinen Natur und der reinen Moralität und als Korrelation der weiblichen Seinsfülle und der herrschaftlichen Energie der Ordnung hatte sich als unzuverlässig erwiesen. Seine philosophische Beschwörung hatte der gesellschaftlichen Dynamik der Französischen Revolution nicht standgehalten. In ihr war gegen die bürgerliche Vernunft die Masse aufgetreten, die ihr nur als geistloser Pöbel erscheinen konnte[107]. Er hatte die patriarchalische Verfassung der Geschlechterbeziehung als Form eines gebannten Konflikts ahnen lassen und ihr damit den Aspekt unmittelbarer Allgemeinheit ausgetrieben. Und er hatte die rituell durchgesetzte Verurteilung der sinnlichen Neigungen, diese Voraussetzung der Harmonie von Natur und Vernunft, außer Kraft gesetzt: hatte das Eingeständnis erheischt, daß die physischen, "tierischen"[108] Bedürfnisse nicht ein- für allemal aus der Auseinandersetzung über das gesellschaftliche Verbindliche in bloße Natur zu verbannen sind. Endlich hatte die Geschichte der Revolution gezeigt, daß eine Vernunft, die sich nur als Tugend asketisch legitimiert, zur Partikularität des bloß Herrschenden herabsinkt.

So mußte es den Idealisten darauf ankommen, ihre Vernunft, sollte sie nicht selbst zur bedeutungslosen Partikularität, zum Spielball der gesellschaftlichen Triebkräfte geraten, von tradierten institutionellen Determinanten, wie sie noch im Kantischen System

ihre Spuren hinterlassen hatten, vollends unabhängig zu machen. Die bürgerliche Vernunft sollte als klassenlose herrschen - daher die Zuflucht zum Absoluten als absoluter Indifferenz; daher die Forderung, alle Bestimmungen der Vernunft genetisch aus dem Absoluten abzuleiten, die Weigerung, irgendeine als Satzung oder Verabredung: Bündnis gelten zu lassen. Daher denn auch die eigentümlich beklemmende Stummheit: Sprachlosigkeit des Geistes, die wie nichts sonst das Klima des deutschen Idealismus kennzeichnet und die die Kehrseite seines Enthusiasmus ist, welche ihn bisweilen als Figur der Angst wahrnehmen läßt. Und daher schließlich die beschriebene Aporie, die sich im Konflikt zwischen Hegel und Schelling zu erkennen gibt: die Qualitäten, von denen Hegels Abstraktion außer dem schlechthin Punktuellen, Bedeutungslosen[109] nur die Negation der Synthesis zurückläßt, welche selber nur Wasser auf deren Mühle sein kann, läßt Schelling nur als mit der herrschaftlichen Substanz des Raumes verschmolzen gelten. Die Qualitäten dürfen nicht reden, sind nicht zu übersetzen in eine Totalität, die gewiß nicht das "Haus des Seins"[110], wohl aber eine Assoziation, eine Synthesis wäre, die sich nicht beständig durch Reduktion auf ihr Fundament restituieren und somit zerstören müßte.

Die Zweideutigkeit des Geschaffenen: ob es vermöge seiner leblosen Dinglichkeit die Schöpfermacht als Geist ohne alle Umstände bezeugt oder gegen ihren Anspruch, das Leben schlechthin zu sein, protestiert, läßt das Absolute des Idealismus als Fortsetzung der patriarchalischen Prätension, Herrschaft sei Schöp-

fung selbst, erkennen. Was geschaffen, ist begriffen -: darf sich nicht regen, nur logisch transportiert oder ins beschworene Absolute gefesselt werden. Idealistische Produktion aber ist wie die chimärisch als Subjekt suggerierte Technik: mechanisch logische Bewegung und - durch Zwang mit ihr verbunden - sprachlose, darum ins Magische erregbare Vergewisserung dessen, daß man das Lebensnotwendige als das Leben selbst h a t . In diesem Sinn bildet der Idealismus die bürgerliche Produktionsweise vor und bildet sie ab. Das Reden der Qualitäten ist für den bürgerlichen Idealismus vernachlässigenswert, wo nicht unerträglich -: es ist unproduktiv. Desto deutlicher ist entschieden, daß sich die materialistische Aufhebung der bürgerlichen Produktionsweise darum kümmern muß.

Zusätze

I. Die Christologie und die Kategorie der Negativität bei Hegel

Die "Phänomenologie des Geistes" schließt mit den Sätzen: "D a s Z i e l , das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die W i s s e n s c h a f t des e r s c h e i n e n d e n W i s s e n s ; beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklich-

keit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur -

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit."[111]

Die Anspielung an Christus und Golgatha, den Ort seiner Kreuzigung, kann nicht überhört werden. Wo hier das Kreuz, steht dort der Thron; der absolute Geist ist erhaben über die herumliegenden Schädel, den Tod - Jesus besiegt den Tod, nachdem er ihn auf sich genommen. Aber die Schädel sind auch die des Geistes - die begriffne Geschichte das, was einmal sein Leben, seine Wirklichkeit war, eine Serie von Entäußerungen, aus denen er sich herausgezogen, er-innert hat.

Entäußerung ist ein Schlüsselbegriff in Hegels Systembildung wie in der Christologie. (Marx erkannte in dem Hegelschen Wechselspiel von Entäußerung und Aufhebung der Entäußerung das Wesen der A r b e i t . Wir müssen fragen, was solch ein Begriff von Arbeit mit der Christologie zu tun hat.[112])

Der von Paulus verfaßte Philipperbrief überliefert einen der ältesten Christushymnen, den ich in der Fassung des revidierten Luthertextes zitiere: "Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war: ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden; er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer

Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters." (Phil. 2, 5 - 11)

Die Kreuzigung ist die Vollendung der Erniedrigung. Diese ist Gehorsam. Man kann den Begriff der Entäußerung als eine Komplexion auffassen: die von Gehorsam, Erniedrigung und Opfertod. Alle Theologie faßt die Kreuzigung als Opfer auf. Freilich ist nicht zu übersehen, daß die opfernde Autorität verschieden ist von der Gemeinde, die durch dies Opfer konstituiert wird. Christus, den Messias geopfert zu haben, bleibt für die Christen die unvergeßliche Sünde Israels. Mit diesem Urteil ist jedoch eigentümlich verschränkt die Lehre von dem Selbstopfer Christi, an die sich alle Rede von imitatio Christi anknüpft. Nachfolge Christi - das ist der Plan, sich selbst christlich zu opfern, zuzulassen, ja, insgeheim vielleicht zu erstreben, daß man von andern geopfert wird, die man so gewissermaßen zu Nachfolgern Israels macht. (Hier ist vielleicht die wichtigste christliche Ursache des Antisemitismus.) Das christliche Selbstopfer bestätigt die Bosheit, das Gesetz "dieser Welt"[113], indem es sie transzendiert. Die Sünde Israels ist ein integrierender Bestandteil des göttlichen Heilsplanes, ohne damit im geringsten gerechtfertigt zu sein.

Die Theologie stellt zwischen der Sünde Israels und dem göttlichen Willen eine Beziehung her, die ihr selbst als Mysterium gilt - Einspruch gegen die Behauptung der Vernünftigkeit Gottes[114]. In diesem Mysterium widerspricht Gott sich selbst. Der Prozeß

gegen Jesus führt zu einem Urteil, das die Geltung der Thorah, des mosaischen Gesetzes, bestätigt. Die Thorah ist aber göttliche Offenbarung. Die jüdische Autorität handelt im Gehorsam gegen ihren Gott. Jesus lästert Gott, indem er behauptet, Gottes Sohn, Gott gleich zu sein, und auf solche Lästerung steht die Todesstrafe. Die Kreuzigung ist Exekution; doch wird sie auch von der jüdischen Hierarchie als Opfer gewollt, Joh. 18, 14. Aus dem Ganzen des Volkes muß der Herd der Ungesetzlichkeit herausgeschnitten werden. E i n Mensch soll sterben f ü r das Volk. Der Tod des einen wird die Verderbnis des ganzen Volkes abwenden. Man erkennt hier die Funktion des Opfers, nach der es die Schuld des Kollektivs als Substanz auf sich laden muß, damit es von ihr gereinigt werden kann. Nach christlicher Lehre aber bewirkt Gott mit dem Christusopfer das neue Leben, eine Reinheit, die die Normativität des Gesetzes nicht erneuert, sondern schlechthin transzendiert.

Der Begriff der Entäußerung, hatte ich gesagt, ist eine Komplexion aus Gehorsam, Erniedrigung und Opfertod. Jetzt kann ich hinzufügen: der Prototyp aller Entäußerung, das Handeln und Leiden Christi, ist ein Selbstopfer, das in mysteriöser Weise identisch ist mit der von einer positiven Autorität folgerichtig - gehorsam - vollzogenen Exekution, die jedoch von ihr zugleich selber als Opfer aufgefaßt wird, ein Opfer, das - darin liegt eine Ironie Gottes - die Gesetzeslogik und Schuldlogik, die zu ihm führt, nicht erneuert, sondern ein- für allemal über den Haufen wirft. Gott hat sein Volk Israel an der Nase herumgeführt, indem der Effekt von dessen Gehorsam

gegen das doch von Gott selbst eingesetzte Gesetz dies aus den Angeln hebt.

Es muß daran erinnert werden, daß, wenn man die Begründung des Christentums mythisch nennt, man dabei deren strikt historischen Anspruch nicht übersehen darf. In aller theologischen Auslegung ist der sensus historicus die Grundlage der Interpretation. Die Lehre vom Opfer Christi selbst muß als Interpretation einer Geschichte legitimiert werden. Man kann sie nicht als reinen Mythos, d. i. Selbstbegründung des Kultus behaupten. Die christlich-religiöse Konstitution der Gesellschaft würde umgestoßen, müßte man zu dem Urteil kommen, es sei alles nicht so gewesen. Daraus ergeben sich die Probleme des Glaubensbegriffs, den es nur im Christentum gibt. Die Historisierung der Opferkonstitution und die Theologie der Entäußerung verweisen aufeinander. Man möchte urteilen, es gehöre zum Christentum die Tendenz, daß es in seinem Opfer noch dessen kultische Bindung und Bestimmtheit aufopfere. Die Energie des Protestes gegen die Anmaßung des Kultes, Gott zwingen zu wollen, dürfte in dieselbe Zone weisen wie das erwähnte Mysterium der Identität von Selbstopfer und Exekution. Der wahre Gehorsam gegen Gott läßt sich nicht vereinen mit der Absicht des Kultes, ihn in die gesetzliche Positivität zu bannen.

Doch kann christlicher -, jedenfalls streng lutherischerweise dies Kriterium des wahren Gehorsams nicht in einem K a m p f gegen das Gesetz behauptet werden.[115] Wer gegen das Gesetz kämpft, hat sich ihm schon unterworfen, hat sich anstecken lassen von seiner Anmaßung. Er maßt sich an, das Gesetz, das doch Gottes Offenbarung ist, als heillos zu beurteilen. Niemand

hat so heftig den Kampf gegen das Gesetz bekämpft wie Luther, der Verkünder der reinen Gnade.

Die Gewißheit über Gottes Willen erhält sich nur als die Negation des Anspruches irgendeiner Autorität, Gott gleich zu sein. Man könnte sagen, das Christentum sei der Protest gegen die fetischistische, verdinglichende Repräsentation Gottes als des Triebgrunds der Wirklichkeit. Sofern dieser Protest absolut gesetzt wird, drückt er aus, daß die Angst vor der magischen, dinglichen Fesselung des Triebgrunds nicht beruhigt werden kann. Die Gestalten, in denen sich für das Christentum der Triebgrund realisiert, sind, da jene Angst niemals beruhigt wird, stets in der Gefahr, in die magische Dinglichkeit zurückzufallen. Deshalb trägt schon die Realisierung des Triebgrunds den Keim ihrer Aufhebung in sich. Die Entäußerung muß gerade durch ihre Aufhebung als die des Triebgrunds erwiesen werden. Das Medium, in das hinein er sich entäußert, mortifiziert ihn. Doch als Grund aller Wirklichkeit müßte er auch der des Mediums sein. Darum muß - im Opfer - die Mortifikation als seine eigene Tat gezeigt werden. Er muß die Äußerlichkeit des mortifizierenden Mediums, an der dessen Drohung hängt, wegschaffen. Er muß die Realität reinigen von der fesselnden, tötenden Macht magischer Dinglichkeit -; so kann er den Blick auf sie als Schöpfung freigeben. Die magische Dinglichkeit bringt den Christen davon ab, sich unmittelbar im Stand der Schöpfung zu wissen, der die Sündlosigkeit ist. Das Geschaffene kann seine Unschuld und Güte nur erhalten, wenn es in unmittelbarer Nähe der göttlichen Urteilsmacht bleibt, die wieder und wieder seine Unschuld bestätigen muß. Es muß sich absolut kontrollieren lassen. Aber als Materialität steht

es selbst jener unmittelbaren Nähe entgegen. Es hält sich als solche unabhängig von dem Urteilsspruch des Vaters, der absolut Leben und Bestehen ihm verleihen soll. Es fordert die Annahme heraus, Schöpfungsmacht sei eins mit Richtermacht. Es ist selbst Einspruch gegen diese Annahme. Es kann diesen Einspruch nicht aussprechen - die Sprache wird besessen von dem Vatergott. So wird es gerade als dieser Einspruch zur rein dinglichen Macht. Sie ist als Instanz gegen den Vater als Ursprung allen Lebens mortifizierende und mortifizierte Weiblichkeit. Sie ist dämonisch - ohne Raum, weil der Vater a l l e s geschaffen hat, und doch überall drohend. Für sie macht der Vatergott die Menschen als für ihre Sünde verantwortlich. Sie sollen absolut wie er sein -: der Zwang zur Mimesis hindert den Gedanken an ein Bündnis mit der Weiblichkeit daran, überhaupt erst aufzukommen.

Die niemals ganz hingenommene Unwahrheit, alles Leben gehe aus dem Vater hervor, sein Ursprung sei eins mit dem Urteil, man dürfe leben, behauptet sich gegen den Einspruch, indem sie, daß er den Menschen als das Entfremdende vorkommt, damit konfundiert, daß die Menschen selber für ihn verantwortlich seien. Daraus ergibt sich die lutherisch absolute Verurteilung des 'freien Willens'[116]. Alles, was die Menschen von sich aus tun, ist schon jenes Entfremdende, Mortifizierte. Der Verdacht, daß mit dem, was die Menschen von sich aus tun, sie ein Bündnis suchen mit der mortifizierten Weiblichkeit gegen die Behauptung des absoluten Vaterlebens, wird im Luthertum nicht als solcher ausgesprochen, doch totalisiert. Was an uns sündhaft, ist die der Sprache, dem Bewußtsein entzogene

inzestuöse Beziehung, die, der Sprache entzogen, sich ebenso totalisiert wie das Vaterleben, bis am Ende die Verehrung des Vaters selbst in den Verdacht geraten kann, in die inzestuöse Totalität eingetaucht zu sein. Dieser Zustand der absoluten Gottesferne ist erreicht, wenn seine Offenbarungen zur Positivität erstarrt sind, d. h. wenn ihre Anweisungen aufhören, das Gefühl der "schlechthinnigen Abhängigkeit"[117] zu vermitteln, die unmittelbare Nähe zum Vatergott, dessen Urteil, daß man leben darf und leben soll, die Identität des Gläubigen erneuert. Die Gottesferne ist der Zustand, in dem die Regungen von Selbstmächtigkeit als die eines Bündnisses mit der Weiblichkeit sich aktualisieren, welches man doch nur fürchten und verachten kann. Die Macht der dämonischen Dinglichkeit - der Sünde ist übergroß geworden, und dies auch darum, weil die gesellschaftliche Autorität, die die göttliche Richtermacht verwaltet, durch ihr Herrschaftsinteresse daran gehindert wird, die Hoffnung auf das integre: distributiv gerechte Leben, die an die Richtermacht sich knüpft, einzulösen. Gott selbst kommt in den Ruch, mit der ihn usurpierenden gesellschaftlichen Autorität identisch geworden zu sein. Dagegen muß er sich zur Wehr setzen, indem er sich zu der tiefsten Tiefe der Wirklichkeit erniedrigt, indem er durch die Erscheinung der dämonischen Materialität in deren Kern eindringt, um die Drohung, die von ihr ausgeht, zu vernichten. Er muß sich von der mortifizierenden Weiblichkeit selber töten lassen; wenn er, der Universalität repräsentiert, von ihr getötet wird, dann hat er ihren dämonischen Anspruch vernichtet, sie sei in Wahrheit Lebensmacht als Appell an ein Bündnis. Er hat sie getötet, denn nur als dieser

Appell hatte sie ihr Leben.

Von der Stelle aus, an der Gott selber zur reinen Dinglichkeit geworden ist, um sich wieder zu dem reinen Triebgrund zu befreien, der er ist, kann nun die Wirklichkeit im Ganzen als System rein dinglicher Beziehungen rekonstruiert werden. Sie ist erleuchtet von einem Licht, das die Qualitäten der Dinge verzehrt, welche sie einander inkommensurabel machten. Die Hoffnung auf distributive Gerechtigkeit kann nun an eine Logik übergehen, die die Anwesenheit des Lichtes auch als Logik der Produktion verbürgt. Wenn die Arbeit gerade die reine Dinglichkeit entqualifizierend aus den Dingen sich aneignet, kann sie sie als Pfand für die Identität: Unmittelbarkeit der Menschen zum reinen Grund der Wirklichkeit als Trieb benutzen.

Hegels Begriff der Negativität hat die Funktion, Gegenständlichkeit, tote Materialität als mit dem Geist, dem absoluten Subjekt substanzgleich zu erklären. Er kann sich auf die dem christlichen Dogma immanente Logik berufen: wenn Gott alles geschaffen hat, so auch die Materialität. Deren Mortifikation geht, als Verurteilung, ebenfalls von Gott aus. Der Geist ist Schöpfer- und Urteilsmacht in einem - Produktivität als Negativität. Die Unwahrheit, alles Leben gehe vom Vater aus, deren Einsicht in das Ärgernis der mortifizierten Weiblichkeit verzaubert ist, hält Hegel als die Absolutheit des Geistes fest, der er die Spannung, die zwischen ihr und der totalisierten inzestuösen Beziehung besteht, gutschreibt. Ihre Realität ist nur die Station, deren Raum der Geist gleichsam leiht, um sich überhaupt zu manife-

stieren. Er muß sich manifestieren: entäußern - muß die Materialität aus ihm selbst gesetzt beweisen, um sich dann von ihr zu befreien. Hegel coupiert das an der mortifizierten Weiblichkeit, was nicht aufgeht in der Mortifikation, weil es vielmehr deren Gegenstand ist. Einerseits rechtfertigt er die pure, undurchdringliche Materialität als Objektivation; andererseits unterschlägt er in ihr die Möglichkeit eines Urteils gegen das des Geistes. Diese Unterschlagung ist der geheime Zweck seines Unternehmens. Daß man die Spannung zwischen der mortifizierten Weiblichkeit und dem Leben im Vater immer vorfindet, diese Faktizität verschiebt sich bei Hegel in die Absolutheit des Geistes mit seiner Unruhe, die darum einen Aspekt von Positivität, insofern selbst etwas Rätselhaftes annimmt, welches jedoch nichts mehr verheißen soll. Die Sünde war das dämonisierte Wissen, daß nicht Leben schlechthin vom Vater ausgeht, daß der Schöpfungsglaube nicht stimmt. Die Sünde war das Entfremdende; aber daß die Menschen für sie verantwortlich gemacht wurden,war der verzerrte Ausdruck ihres Triebs gegen den Schöpfungsglauben. Diese moralische Zurechnung des Entfremdenden gibt Hegel auf. Daher die Öde, aber auch das Schiefe seiner Philosophie, daß sie die räumliche Nähe der Urteilsmacht zur Materialität, die die Bedingung ihres Konflikts ist, okkupieren muß, indem sie sie herausspringen läßt aus der absoluten Genesis des Einen Geistes, womit Räumlichkeit als Bedingung des materiellen Urteils g e g e n das des Vaters usurpiert und unterdrückt ist.

II. Das Wesen als das reine Anderssein und seine Beziehung auf das Neinsagen

In seiner Abhandlung "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften" (18o2/18o3) schreibt Hegel: "... wie sie (sc. die Natur der Unendlichkeit - L. W.) das Prinzip der Bewegung und der Veränderung ist, so ist ihr Wesen selbst nichts anderes, als das unvermittelte Gegenteil seiner selbst zu sein, oder sie ist das negativ Absolute, die Abstraktion der Form, welche, indem sie reine Identität, unmittelbar reine Nichtidentität oder absolute Entgegensetzung; indem sie reine Idealität, ebenso unmittelbar reine Realität; indem sie das Unendliche, das Absolutendliche; indem sie das Unbestimmte, die absolute Bestimmtheit ist. Der absolute Übergang ins Entgegengesetzte, der ihr Wesen ist, und das Verschwinden jeder Realität in ihrem Gegenteil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empirischerweise die eine Seite derselben, nämlich die Realität, oder das Bestehen der Entgegengesetzten fixiert und von dem Gegenteil, dem Nichts dieses Bestehens abstrahiert wird. Dieses reelle Entgegengesetzte ist auf einer Seite das mannigfaltige Sein oder die Endlichkeit und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und positiv als reine Einheit; ..."[118]

Hier ist die Rede vom Wesentlichen und Reinen und dem Übergang von ihm zum Empirischen. Für die Sphäre des Wesens behauptet Hegel die unvermittelte Identität der Entgegengesetzten - für das Empirische aber eine Negation dieser Identität, die als Mannigfaltigkeit zu be-

stimmen ist. Zwei Arten von Negation sind ins Spiel gekommen: die eine, nach der die Unendlichkeit als das Prinzip der Veränderung sich selbst unvermittelt negiert; die andere, nach der die Unendlichkeit, die sich gerade in ihrer unvermittelten Selbstnegation bestätigt, sich als solche negiert, so dem Empirischen seine Stätte gebend. Doch tritt dann noch eine dritte Art der Negation auf, nach der die Unendlichkeit die Vielheit negiert, der sie eben erst Raum gab. Mannigfaltigkeit, Vielheit sind entstanden als Entgegensetzung; und die Energie, die sie als Selbstentgegensetzung erzeugte, negiert sie als Unendlichkeit. Doch soll diese letzte Negation nicht als die einer wesenlosen Instanz erscheinen, muß sie jene fixierende Abstraktion, die Entgegensetzung in Mannigfaltigkeit verwandelte, logisch durchdringen - vernünftig machen: "Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft als die reine Einheit gesetzt wird, ist nur darum unvernünftig, weil sie als die wesenlose Abstraktion des Vielen und hingegen die Vernunft als die wesenlose Abstraktion des Einen gesetzt ist; an sich aber betrachtet, ist sowohl jenes Viele absolute Einheit des Einen und Vielen als diese Einheit, und die Natur oder die theoretische Vernunft, welche das Viele ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die sittliche, welche die Einheit ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle bestimmt werden, weil in der Entgegensetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit ist."[119] Es ist möglich, den Schein, Vielheit sei auf Entgegensetzung nicht reduzierbar, als wesenlosen zu erweisen; das Empirische nach seinem

Ansichsein betrachtet ist selber als die absolute Einheit des Einen und des Vielen das Wesen. Und Hegel erwartet von der Synthesis der theoretischen und praktischen Vernunft die Verwirklichung des Wesens. Die Einheit als herzustellende, als Zweck des sittlichen Handelns müßte sich in der Vielheit verfangen, wollte sie sich blind gegen sie behaupten. Der Zweck muß erleuchtet werden - heißt, er muß sich von der theoretischen Vernunft anleiten lassen, die Erzeugung der Vielheit als vernünftiger, als Einheit zu erkennen und zu verwirklichen.

Insofern die Vernunft von der fixierenden Abstraktion, die die Mannigfaltigkeit als Verdunkelung der Entgegensetzung verursacht, herausgefordert wird, läßt sie sich nicht in die theoretische und praktische unterscheiden. Man könnte annehmen, das Wesen der Vielheit als Entgegensetzung aufzufassen, verrate eine ursprungsmythische Befangenheit insofern, als sie, die Vielheit, der Unterstellung einer ursprünglichen Einheit zum Widerstand werde, welcher dann auf diese reduziert werden müßte - und dies geschehe vermöge der Figur der Entgegensetzung, die von Anbeginn als Selbstentgegensetzung gedacht werde. Immerhin möchte Hegel die Dimension des Essentiellen offenhalten für ihren Übergang ins Empirische; und doch: das Wesen der Vielheit Entgegensetzung - welches Urteil wird damit über sie gefällt?

Vielheit schließt Anderssein ein, das sich logisch als reine Negation nicht dingfest machen läßt. Ein Sandkorn ist dem andern nicht entgegengesetzt, es sei denn darin, daß es nicht dies ist. Aber daß das eine Sandkorn nicht das andere ist, was geht es

das an? Sie gleichen sich nach wie vor in sprichwörtlicher Weise, und liegen im übrigen beziehungslos nebeneinander. Hegel weist das, wonach das eine dem anderen nicht sich entgegensetzt, sondern ihm gleicht oder zu ihm sich beziehungslos verhält, dem bloß Empirischen zu. Das Wesen einer Sache weicht mithin von ihrer Erscheinung insofern ab, als es der Gleichgültigkeit gegenüber dem Satz des Widerspruchs gleichgültig: inkommensurabel wäre. A und B gegeben, so wäre das Urteil, das über ihr Wesen erschöpfende Auskunft gibt, der Satz: A ist nicht B. Eine den traditionellen Logiker ennuyierende Behauptung. Was, wird er achselzuckend entgegenhalten, weiß ich denn über A, wenn ich erfahre, daß es nicht B ist? Ich müßte, wollte ich nur mit Sätzen, die nach dem Modell $u \neq v$ gebildet sind, A bestimmen, eine unendliche Zahl von ihnen bilden. Um das Sandkorn a zu bestimmen, müßte ich sagen, es sei nicht Sandkorn b, c, d etc. bis ins Unendliche. Das ergäbe die Unendlichkeit, die Hegel selbst die schlechte nannte. Warum sollen Prädikationen (S ist P) mir nicht sehr viel schneller zur Bestimmung verhelfen können?

Sollte der Satz A ist nicht B das Wesen über A und B aussagen, so würde dem Satzteil 'ist nicht' zugemutet, die Funktion der zureichenden Prädikation, d. i. der Bestimmung des Propriums und damit die der ausschließenden Identifikation zu erfüllen. Doch davon ist nichts zu erblicken. Es bliebe dann nur noch der Ausweg anzunehmen, daß jener Satzteil beide Funktionen voraussetzen würde, etwa als seine Konnotationen. Sie hingen dem Satzteil 'ist nicht' an wie die Mannigfaltigkeit dem Wesen. Doch wie sollte das Wesen einer

Sache als außerhalb ihres Propriums, außerhalb ihrer ausschließenden Identifikation befindlich gedacht werden können? Diese rhetorische Frage würde zu der Folgerung führen, daß doch der Satzteil 'ist nicht', wenn er anders das Wesen über A und B aussagen soll, die Bestimmung des Propriums und die ausschließende Identifikation beider e n t h a l t e n müßte. Doch wäre diese Annahme nicht hoffnungslos aporetisch?

Man kann sich wie folgt retten: Der Satz A ist nicht B steht für eine B e z i e h u n g , die selbst Bestimmung des Propriums und ausschließende Identifikation entweder enthält oder konnotativ voraussetzt. Diese Alternative wird gleichgültig, wenn der Satz A ist nicht B als Ausdruck einer Beziehung genommen wird, die in sich Anstoß u n d Richtung der in Rede stehenden logischen Funktionen enthält. Der Vollzug der von jener Beziehung dirigierten Funktionen ist, so müßte es sich Hegel darstellen, von solcher Art, daß man an ihm nicht unterscheiden kann zwischen der Bestimmung der Implikate und einer von der Anziehungskraft der Assoziation geleiteten Beschreibung der Konnotationen. Die Darstellung der in dem Satz A ist nicht B ausgedrückten Beziehung hat also zu ihrem Medium die I n d i f f e r e n z zwischen der Logik, die von dem Begriff des Gegenstands als kategorialer Komplexion ausgeht, wie Aristoteles sie aufstellte, einerseits und andererseits der Sprache als unendlicher Assoziation der Bedeutungen. Diese Indifferenz zeichnet, so möchte ich urteilen, jenes Medium als R e f l e x i o n aus.

Das reine Anderssein ist nach Hegel die wesentliche Repräsentanz der Realität. Versichert man sich ihrer als des Treibens der negativen Beziehungen, so hat

man damit eo ipso die Weisungen für den Übergang von deren Sphäre - der des Wesens - in das Empirische gleichsam gratis. Und es ist die Struktur der Reflexion, in der zuletzt theoretische und praktische Vernunft sich zusammenfinden.

Das Neinsagen versichert sich mit der Form des verneinenden Urteils, also logisch des Wissens darüber, was es verneint. Die Suggestion, die Realität sei wesentlich reine, sozusagen unkompromittierte Möglichkeit, welche das Neinsagen als Protest in der Tat begleitet und von Hegel oft als Äther oder reine Flüssigkeit aufgerufen wird, gilt ihm als die Gewähr, daß der Neinsagende unmittelbar das Wissen dessen besitzt, was er verneint. In solcher Unmittelbarkeit werden Wissen und Verneinen geradezu identisch.

Das Nein zu einer Autorität wird notwendig für alle, die erfahren, daß ihr Selbstgefühl, wenn es in der von jener eingekerkerten Sprache sich nicht aussprechen kann, zu einem einzigen Trieb wird, der keine Sprache hat. Sie müssen der Autorität den Gehorsam aufkündigen, so wie man einem Ursprung entspringt. Noch können sie das Gerüst der sprachlichen und sozialen Beziehungen nicht von der Autorität als ihrem Ursprung her rekonstruieren.

Unter dem Druck des autoritären Urteils über ihr Selbstgefühl wird ihnen die dingliche Stummheit, dies, daß von Dingen jene Urteilsmacht nicht ausgeht, zur Anrede, zum tröstenden Echo für ihr Selbstgefühl als Trieb. In diesem Echo können sie sich erneut dessen versichern, daß sie in der Realität sind und daß die Realität sie nicht abstößt.

Unglücklich die, die diese Erfahrung nicht machen können. Glücklich freilich die, die sie nicht machen müßten.

Die sprachlos unmittelbare Sprache der Übereinkunft zwischen dem Selbstgefühl als Trieb und der Dinglichkeit - das ist der Erfahrungshintergrund von Hegels Wesensbegriff; er als Ursprung der Triumph, dem Ursprung entronnen zu sein. Aber sofern er selber nicht Sprache: die Übereinkunft vermittelt als B ü n d n i s werden, sondern die überkommene nur garantierend an sich binden kann, sofern er sich als dessen, was ihn anstößt, des Appells der Dinglichkeit als der gerade stummen wieder und wieder versichern muß, gelingt es ihm nicht, dem Klima ganz zu entrinnen, das von der Drohung jener Autorität angesteckt ist. Ja, er muß sich immer wieder in die Drohung hineinbegeben, um sie stets aufs neue entmächtigen zu können. Dieser Wiederholungszwang ist ein Substrat Hegelscher Logizität - zugleich eine Figur der traurigen Anspannung, die die öffentlichen Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft bei ihrem entwicklungslosen Leben hält.

A N M E R K U N G E N

1) G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. ed. Johannes Hoffmeister. Sechste Auflage Hamburg 1952, S. 9.

2) ders., Wissenschaft der Logik. ed. Georg Lasson. Zweiter Teil. Hamburg 1966, S. 25.

3) In dem Abschnitt über die "Bestimmende Reflexion", dem dritten des ersten Kapitels der Wesenslogik, der die logische Struktur der Reflexionsbestimmungen vorbereitet, heißt es: "Die S i c h - s e l b s t - G l e i c h h e i t , welche das Negative nur als Negatives, als Aufgehobenes oder Gesetztes hat, ist es, welche demselben Bestehen gibt. Um d i e s e r R e f l e x i o n i n s i c h w i l l e n erscheinen die Reflexionsbestimmungen als freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abstoßung gegeneinander schwebende W e s e n h e i t e n . In ihnen hat sich die Bestimmtheit durch die Beziehung auf sich befestigt und unendlich fixiert. ... Aus diesem Grunde ist die b e s t i m m e n d e R e f l e x i o n die außer sich gekommene Reflexion; die Gleichheit des Wesens mit sich selbst ist in die Negation verloren, die das H e r r s c h e n d e ist." (Letzte Hervorhebung vom Vf.) op. cit., S. 22. - Nur in der Wesenslogik, die sich dadurch von der des Seins unterscheidet, daß in ihr alle Funktionen des Negativen als solche zu gleicher Transparenz gekommen sind, kann Hegel den herrschaftlichen Zug des Denkens exponieren, wie er seiner Aufhebung sich anheimgibt -: beide gelten ihm als Stadien der Entwicklung der Negativität.

4) op. cit., S. 25

5) ibd.

6) Hegel, Phänomenologie des Geistes, l.c., S. 18f.

7) "Erst jene spezifisch Hegelschen Kategorien, deren Entstehung und Widersprüchlichkeit wir hier genau studiert haben, ergeben für die Dialektik eine Erkenntnishöhe, eine Ausbildung der wesentlichen Bestimmungen, an welche die materialistische Dialektik von Marx kritisch aufhebend und umstülpend, aber unmittelbar anknüpfen konnte. ... Hegel ist der einzige Philosoph der Periode nach Kant, der im tiefsten Sinne des Wortes originell an die Probleme der Epoche heranführt. Wir haben ausführlich seine Jugendanfänge analysiert und konnten dabei sehen, wie sämtliche Probleme der Dialektik, ... aus der Auseinandersetzung mit den beiden weltgeschichtlichen Tatsachen der Epoche, der französischen Revolution und der industriellen Revolution in England erwachsen sind. Erst im Laufe der konkreten Herausbildung seines eigenen Systems entsteht bei Hegel die wirkliche gedankliche Anknüpfung an seine Vorgänger. Diese ist aber vom Anfang an eine kritische, eine den gedanklichen Rahmen der Kantschen Konzeption sprengende. ... Historisch läßt sich Hegel in seiner Zeit nur mit Goethe auf eine Stufe stellen." Georg Lukács, Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Band 2. Frankfurt am Main 1973, S. 87o f. - Für Lukács ist der Weg Hegels vom jugendlichen Republikanismus zum reifen Systematiker eins mit einer einzigen Hinwendung zur Realität. Dagegen bemüht sich Konrad Honsel in seiner unveröffentlichten Magisterschrift "Zum Verständnis von Institutionenlehre und Ästhetik bei Hegel" - Berlin 1972, die Züge der Resignation in jenem Weg zu zeigen.

8) Die Verachtung der Tabellen findet sich schon im sog. "Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus" (1796 oder 1797): In der Philosophie des Geistes "soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen - und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht." G. W. F. Hegel, Werke 1. Frühe Schriften, ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1971, S. 235.
In seinem "Leben Schleiermachers" versucht Wilhelm Dilthey, den idealischen Aufschwung der Generation Hegels (der Fichte, Schleiermacher, der Brüder Schlegel und Schellings) vor dem Hintergrund einer absolutistisch gebundenen, vertrockneten Aufklärung verständlich zu machen. W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 1. Band, ed. Hermann Mulert. Berlin und Leipzig 1922, S. 218 ff.

9) Nach Adorno geht Hegels Mißtrauen gegen Zeitenthobenheit so weit, daß es auf den geschriebenen Text als solchen übergreift: "Während das Extrem an Abstraktion, das die größten unter ihnen (sc. den Hegelschen Texten - L.W.) leisten und erheischen, äußerste Anspannung des objektivierenden, von der Unmittelbarkeit des erfahrenden Subjekts sich befreienden Denkens involviert, sind seine Bücher eigentlich keine solchen, sondern notierter Vortrag; vielfach bloß Nachhall, der noch gedruckt unverbindlich bleiben will." Theodor W. Adorno, Skoteinos oder wie zu lesen sei. In: ders., Drei Studien zu Hegel. Frankfurt am Main 1963, S. 136.

10) cf. Hegel, Logik II. l.c., S. 24 f.

11) op. cit., S. 23. - Das hier Zitierte ist der Überblick über das zweite Kapitel der Wesenslogik.

12) op. cit., S. 27.

13) Hervorhebungen von mir - L. W.

14) Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendingen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganze neueuropäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendingen Grunde fehlt. ... Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben (Schelling erinnert hier an eigene Arbeiten, etwa die "Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten" von 1806 - L.W.). Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seyen mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dieß nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. ... Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichen zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja

nur der Grund seiner Existenz. Er ist die N a t u r - in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.
Analogisch kann dieses Verhältnis durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erläutert werden." F. W. J. Schelling, Ausgewählte Werke. Schriften von 1806 - 1813. Darmstadt 1968, S. 300 - 302. Die "Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" von 1809, aus denen dies Zitat stammt, bemühen den Begriff Gottes, um Natur und Vernunft genetisch aus einem absoluten Ursprung abzuleiten - dem "Ungrund"; und erkennen dem Menschen die Pflicht zu, gegen die Schwerkraft, die ihn zur dunklen Natur herabzieht, dem Lichte der höchsten, göttlichen Geistigkeit zuzustreben.

15) G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. ed. Georg Lasson. Erster Teil Hamburg 1967, S. 51.

16) op. cit., S. 58

17) Werner Becker, Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1969, S. 29

18) cf. S. 58 dieser Arbeit. - Wenn man, wie ich es nahegelegt habe, die Kategorien als Repräsentanzen sozialer Handlungszusammenhänge begreifen kann, so läßt sich Hegels Darstellung der Kategorien in ihrer Bewegung auch als Kritik an der Starre der Typen sozialer Situationen auffassen, als der Anspruch, ihre erratische Partikularität als willkürliche aufzulösen. Hegels Logik erschiene so als die äußerst verknappte Zeichnung eines Weges durch jene Typen, der ihre Grenzen methodisch aufsprengt.

19) Hegel, Logik II, l.c., S. 27

20) cf. Ernst Bloch, Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht- Seins. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen. Frankfurt am Main 1961, S. 15: "Es ist bezeichnend, daß die Kategorie Möglichkeit im selben Grad von den Ontologien affinitätslos geleugnet, mindestens wegen des Kontingenten in ihr, des unangenehm ungeschlossenen, herabgesetzt wird, als diese Ontologien eben die Zukunft scheuen und Abgeschlossenheit oder aber Archaismus erstreben. Ohnehin wurde die Möglichkeit als o b j e k t i v - r e a l e von den Weltschließern aller Zonen nur unwillig behandelt; diese Grundkategorie des noch Entwickelbaren ist deshalb ontologisch die selber noch unentwickeltst gebliebene. ... Weit vom Raunen eines scheinbaren, noch weiter vom perfekten Geist eines mythischen Anfangs entfernt ist rebus sic fluentibus, gar erst rebus sic stantibus volles Sein, ontos on, keine Wirklichkeit, sondern erst ein real-mögliches Utopikum."
und S. 19: "Und nun, nach dieser Feststellung zum Thema zurück, zu der Inschrift S i s t n o c h n i c h t P oder Q u i d p r o Q u o d , so ist ihre Explizierung immer wieder, an jedem Ort der Abwandlung, diese: das Prädikat des zu bestimmenden Daß-Grunds des Seienden muß substanziell noch herausgebracht werden; es ist in der Welt viel versucht, oft gestaltend umkreist, noch nie zentral gelungen."

21) Ich will hier an den Essay "Erpreßte Versöhnung" von Theodor W. Adorno anspielen - in: ders., Noten zur Literatur II. Frankfurt am Main 1961 -, in dem dieser die Kunsttheorie von Lukács unter dem Begriff des Objektivismus kritisiert. S. 186 f.: "Das Postulat

einer ohne Bruch zwischen Subjekt und Objekt darzustellenden und um solcher Bruchlosigkeit willen, nach Lukács' hartnäckigem Sprachgebrauch, 'widerspiegelnden' Wirklichkeit jedoch, das oberste Kriterium seiner Ästhetik, impliziert, daß jene Versöhnung geleistet, daß die Gesellschaft richtig ist; daß das Subjekt, wie Lukács in einem anti-asketischen Exkurs einräumt, zu dem Seinen komme und in seiner Welt zu Hause sei. Nur dann verschwände aus der Kunst jenes Moment von Resignation, das Lukács an Hegel gewahrt und das er erst recht am Urbild seines Begriffs von Realismus, an Goethe, konstatieren müßte, der Entsagung verkündigte. Aber die Spaltung, der Antagonismus überdauert, und es ist bloße Lüge, daß er in den Oststaaten, wie sie das so nennen, überwunden sei. Der Bann, der Lukács umfängt und ihm die ersehnte Rückkunft zur Utopie seiner Jugend versperrt, wiederholt die erpreßte Versöhnung, die er am absoluten Idealismus durchschaut."

22) F. W. J. Schelling, l. c., S. 303 f.

23) Hegel, Logik II, l. c., S. 28

24) Werner Becker, l. c., S. 29

25) Manche Schüler Hegels haben das Holperige und Mühsame seines Vortrages, durch das er sich von der unendlichen Suada etwa Schleiermachers unterschied, hervorgehoben. Hier nur eine knappe Bemerkung von dem Hegel-Biographen Rosenkranz: " Studirende aus allen Gegenden Deutschlands, aus allen Europäischen Nationen, insbesondere Polen, aber auch Neugriechen und Scandinavier, saßen zu seinen Füßen und lauschten seinen magischen Worten, die er, in Papieren auf dem Katheder wühlend, hustend, schnupfend, sich wiederholend, nicht ohne

Mühsamkeit vorbrachte." Karl Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Darmstadt 1963 (photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1844), S. 379 und 380.

26) Hegel, Phänomenologie des Geistes, l. c., S. 20.

27) Hegel, Logik II. l. c., S. 50.

28) cf. Logik I. l. c., 110, dort das Negative als unmittelbare Bestimmung von Etwas, nicht als An-sich.

29) G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Band 9. ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, S. 42 f.

30) "Die Selbständigkeit auf die Spitze des fürsichseienden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbständigkeit, die sich selbst zerstört, der höchste, hartnäckigste Irrtum, der sich für die höchste Wahrheit nimmt, - in konkreteren Formen als abstrakte Freiheit, als reines Ich, und dann weiter als das Böse erscheinend. ... Diese Selbständigkeit ist bestimmter der Irrtum, das als negativ anzusehen und sich gegen das als negativ zu verhalten, was ihr eigenes Wesen ist." Hegel, Logik I. l. c., S. 163 (im Kapitel "Fürsichsein" der Qualitätslogik).

31) "Die Absenz einer jeglichen Illusion des Sinns, die einspruchslose Vollstreckung des mythischen Bannes, hebt das Werk aus dem Bann, zu dem es das Auge aufschlägt. Durch seine Verdopplung verfällt der Mythos, die Gorgo, die ihr Spiegelbild erblickt. ... In der Carmen, welche die Natur ohne allen sakralen Schein sich selbst überantwortet, atmet man auf. Die ungerührte, ungemilderte Darstellung des Naturzusammenhanges der Leidenschaft vollbringt, was die

Hineinnahme tröstlichen Sinnes dem Kunstwerk entzieht," schreibt Adorno in seinem Essay "Fantasia sopra Carmen" in ders., Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II. Frankfurt am Main 1963, S. 90 auf 91; damit bezeichnet sich seine Hoffnung als ganz und gar unhegelisch.

32) cf. S. 65 f. dieser Arbeit.

33) Hegel, Phänomenologie des Geistes. 1. c., S. 29.

34) Das ist "jene Unwirklichkeit", die in der Stelle, die meinen Überlegungen hier zugrundeliegt, "Tod" genannt wird.

35) op. cit., S. 29

36) Herbert Marcuse, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Neuwied am Rhein und Berlin - Spandau 1962, S. 89. S. auch Hoffmeister in der Einleitung zu seiner Ausgabe der "Phänomenologie": "Wie bekannt, wurde das Manuskript in der Nacht vor der Schlacht von Jena und Auerstädt fertig. Hegel selbst schreibt darüber an Schelling am 1. Mai 1807: "Die größere Unform der letztern Partien halte Deine Nachsicht auch dem zu Gute, daß ich die Redaktion überhaupt in der Mitternacht vor der Schlacht bei Jena geendigt habe." Hegel, Phänomenologie des Geistes. 1. c., S. XXXVI, Anm. 1.

37) cf. das Kapitel "Die absolute Freiheit und der Schrecken" in der "Phänomenologie des Geistes".

38) Hegel, Phänomenologie des Geistes. 1. c., S. 418 f.; "und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts, schlägt im inneren Begriffe zur absoluten Positivität um." op. cit., S. 421.

39) Deren fast fertiges Corpus er bei der Abfassung der Vorrede ja bereits überblickt - s.S. XXXVII der Hoffmeisterschen Einleitung.

40) cf. das Kapitel (A.) III: Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt, bes. S. 112 f.

41) Gisela Steinwachs, Mythologie des Surrealismus oder Die Rückverwandlung von Kultur in Natur. Neuwied und Berlin 1971, S. 123; zum Begriff des Wahnsinns in der Renaissance cf. op. cit., S. 116 ff.; im übrigen M. Foucault, Folie et Deraison, Historie de la Folie à l'âge classique. Paris 1961.

42) cf. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805 - 1806. ed. Johannes Hoffmeister. Hamburg 1967, S. 214 f.: "Das f ü r s i c h s e i e n d e Ich i s t A b s t r a k t e s ; es ist zwar arbeitend, aber seine Arbeit ist ein ebenso Abstraktes. Das Bedürfnis überhaupt wird a n a l y s i e r t in seine vielen Seiten; das A b s t r a k t e in seiner Bewegung ist das Fürsichsein, das Tun, Arbeiten. Weil nur für das B e d ü r f n i s a l s a b s t r a k t e s F ü r s i c h s e i n g e a r b e i t e t w i r d , s o w i r d a u c h n u r a b s t r a k t g e a r b e i t e t . ... Befriedigung aller der Bedürfnisse des Einzelnen ist nicht, wie er sich zum Gegenstande in seinem Dasein wird, das von ihm hervorgebracht ist. A l l g e m e i n e Arbeit ist so T e i l u n g der Arbeit, Ersparnis; zehn können soviel Stecknadeln machen als hundert." Und im weiteren: "Jeder befriedigt also die Bedürfnisse Vieler und die Befriedigung seiner vielen besonderen

Bedürfnisse ist die Arbeit vieler Anderer. Da s e i n e A r b e i t diese abstrakte ist, so verhält er sich als abstraktes Ich oder nach der Weise der Dingheit, nicht als umfassender, inhaltreicher, umsichtiger G e i s t , d e r e i n e n g r o ß e n Umfang b e h e r r s c h t und über ihn Meister ist." - Wenn hier die Abstraktheit des Ich mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung in eine so enge begriffliche Verbindung gebracht wird, dann könnte sich die Behauptung des Ichs als des rein analytischen Denkens als gewissermaßen ideologische Verallgemeinerung der Arbeitsteilung auffassen lassen. Der Organismus, von dem die Interpretation sprach, wäre dann ebenso ideologischer, nämlich gesellschaftliche Bestimmtheit hinter sich lassender Ausdruck des Produktionsprozesses im Ganzen. In der Tat hat er sein Leben, sein Funktionieren dadurch, daß die einzelnen Tätigkeiten in ihm voneinander isoliert werden. Er analysiert sich selbst, um zu funktionieren. Und Hegel weiß auch von dem Blut des Organismus, dem Geld: "Zwischen diesen vielerlei abstrakten Bearbeiteten muß nun eine B e w e g u n g s t a t t f i n d e n , wodurch sie wieder zum k o n k r e t e n Bedürfnisse werden, d.h. zum Bedürfnisse eines Einzelnen; dies wird ein Subjekt, das viele dergleichen in sich enthält. Das Urteil, das sie analysierte, stellte sie sich als b e s t i m m t e Abstraktionen gegenüber; ihre Allgemeinheit, zu der es hinaufsteigt, ist die G l e i c h h e i t derselben oder der W e r t . In diesem sind sie dasselbe. Dieser Wert selbst als Ding ist das G e l d . Die Rückkehr zur Konkretion, dem Besitz ist der T a u s c h ." (ibd.) Die Energie, die die einzelnen Produkte zu abstrakten, isolierten

macht, ist identisch mit der, die sie in allgemeine Gleichheit aufhebt -: Negation als Beziehungsenergie.

Solche ökonomische Interpretation des 'erkenntniskritischen Mythos' müßte es aber verblüffen, daß Hegel fast zur selben Zeit seine begriffliche Struktur zur Beschreibung des Zusammenhanges der Ökonomie u n d der universalen Logizität benützt. Diese Beobachtung verhindert nämlich die Annahme, die Universalität der Geltung, die er dem erkenntniskritischen Mythos zuerkennt, lasse sich als Symptom des Blinden an der Totalisierung der ökonomischen Erfahrung erklären. Vielleicht besteht zwischen Denk- und Warenabstraktion ein Verhältnis, das in deren Reduktion auf diese nicht aufgeht. Die Gleichsetzung reiner Dinglichkeit mit reiner Energie kann nicht ökonomisch abgeleitet werden, auch wenn immer die Ökonomie die vorzügliche Sphäre ihrer Erfahrung bleibt. Das Kapital, die Reifikation dieser Gleichsetzung, verweist auf die idealistische Selbstlegitimation und -vergewisserung des Subjekts, auch wenn es, ihren Enthusiasmus vernichtend, sie in sich aufschluckt. Es hat ihr eigentümlich aposteriorisches Wesen: daß sie Gegenstand eines glückhaft scheinenden Fundes war, mit dem unvermittelt a l l e Erfahrung bewältigt werden konnte, in sich aufbewahrt. Die ökonomische Reduktion unterschlägt diesen Glücksschein ebenso wie den Erfahrungswiderstand, den er mit der Suggestion des Kultus, d.i. unverläßlich, auflöste.

43) Otto Pöggeler, Die Komposition der Phänomenologie des Geistes. In: Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Suhrkamp Taschenbuch Frankfurt am Main 1973, S. 332, erinnert an den Umstand, daß Hegel das

Begriffspaar Unmittelbarkeit und Vermittlung im Umkreis der Arbeit an der Phänomenologie zuerst kritisch und konsequent angewandt hat.

44) Diese Feststellung wird den Leser überraschen, der mit dem Opferbegriff Bilder von barbarischen, unverständlichen Ritualen einerseits, die Vorstellung außergewöhnlicher Anstrengungen und Verzichtleistungen andererseits verbindet. Schließt nicht die historische Entfernung, ja, die Unvergleichbarkeit zwischen diesen Tatbeständen die Möglichkeit aus, von e i n e m B e g r i f f des Opfers mit Sinn zu sprechen? Wenn ein Regierungschef an die Opferbereitschaft seiner Mitbürger appelliert, so wird angenommen, daß er dabei das Wohl des Ganzen - sei es der Gesellschaft, sei es des Staates - im Auge hat. Diesem Ganzen sollen die Opfer gelten, zu denen er aufruft. Sie sollen verhindern, daß "es" eine unheilvolle Wendung nimmt. Der Versuch liegt nahe, den Appell des Staatsmannes auf ein Kalkül - etwa ein strategisches oder ein ökonomisches - zurückzuführen. Dann stellt sich als sein Ziel ein gleichförmiges Handeln aller Menschen dar, mit dem allein ein bestimmter Zweck soll verwirklicht werden können. Der Opferappell erscheint als die Aufforderung an die Menschen, sich selbst zu reinen Faktoren im strategischen oder ökonomischen Kräftefeld zu reduzieren. Dessen Logik wird nicht allein auseinandergesetzt sondern durch Drohung behauptet. Sie soll unmittelbar das Wesen des gesellschaftlichen Lebens repräsentieren; wer sie nicht anerkennt, soll in Chaos und Tod fallen. Das Wissen dessen, wogegen diese Drohung sich durchsetzt, soll sich nicht zu einer Einspruchsmacht zusammenfassen und verdeutlichen können; es soll nur als Opfer erscheinen.

Nur im Opfer aber kann seine Macht der Drohung des Wesens zugeschlagen werden, gegen die es aufbegehrt.

Das Opfer ist die veranstaltete Ablösung der Triebenergien von den empirischen Subjekten. Es verwandelt die Vielheit der einzelnen Menschen mit ihren verschiedenen Intentionen in eine vieldeutige Einheit. Die Vieldeutigkeit des Opferbegriffs ist die der Sache, die er bezeichnet. Sie wird mit dem Versuch einer Typologie der historisch aufgefundenen Opferarten ebenso wenig bewältigt wie mit der Fixierung auf die abstrakte Allgemeinheit ihres Begriffs. Die Opfer, die ein homerischer Hirtenkönig (cf. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947, den Exkurs über Odysseus oder Mythos und Aufklärung) sich und seinen Untertanen auferlegt, um seine Herrschaft zu behaupten, sind mit denen, die das Dienstverhältnis eines mittelalterlischen Vasallen begründen (cf. Hegel, Phänomenologie des Geistes, a.a.O., S. 361) und denen, die die gesellschaftliche Identität des bürgerlichen Subjekts konstituieren, nicht in Einklang zu bringen. Man erklärt sie nicht, wenn man sie auf ein ihnen gemeinsames, übergeschichtliches Substrat reduziert, das man dann den Begriff des Opfers nennt. Aber der Umstand, daß man in allen diesen Verhältnissen von Opfern spricht, bezeichnet die Möglichkeit, daß sie zu ihrer gegenseitigen Aufklärung beitragen. Die archaischen Opferformen plaudern - Realmetaphern der modernen - deren Geheimnis aus. Nicht zuletzt darauf beruht ihre Faszination. Der Begriff der Realmetapher verweist auf eine Sprache, die eine Objektivität - eine Unabhängigkeit von dem Gemeinten, der bewußten

Intention an sich hat. Solche Sprache würde ihre mystische Unbeweglichkeit - die von Benjamin notierte Starre der Allegorie (cf. W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels. ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main 1963, S. 188 f.; zur Auseinandersetzung mit Benjamins Auffassung von der Allegorie s. auch K. Heinrich, Mytheninterpretation bei Francis Bacon. In: ders., Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie. Frankfurt am Main 1966, S. 55 f.) - hinter sich lassen, wenn sie sich als eine Geschichtsschreibung einlöste, die nicht die der Sieger wäre, weil sie die historische Kontinuität als die Solidarisierung dessen herstellen würde, was durch die Opfer unterdrückt und verdrängt wurde.

Während das, wogegen die Herrschaft der Rationalität durchgesetzt wird, unter und in ihr als reiner Form verschwindet, sind die archaischen Opfer gezwungen, den gesellschaftlichen und außergesellschaftlichen Naturmächten, die sie überwältigen wollen, Einlaß in ihr Kultspiel zu gestatten. Sie müssen die Naturmächte darstellen, um sie bannen zu können. Die Bannung der Naturmächte findet nur als die ihrer Symbole statt; die Macht des Einspruchs gegen die Opfer ist in den archaischen als die Nicht-Identität der Naturmächte und ihrer Symbole latent. Die Erfahrung solcher Einspruchsmacht läßt einen auf die blinde, magische Selbstaffirmation im Kern der Legitimation von Rationalität aufmerksam werden. Diese Erfahrung trennt jene Selbstaffirmation von dem Anspruch der Rationalität ab, die Wirklichkeit absolut zu repräsentieren. Da aber auf diesem Anspruch auch das Unterfangen beruht, die Integrität der Vernunft

in juridischen Bestimmungen zwingend festzuhalten, hält einen die Erfahrung des Einspruchs gegen die Opfer in ihnen dazu an, die Vernunft aufzusuchen, die sich nun erst als Medium eines Bündnisses mit solchen Naturmächten deutlich machen könnte, welche nicht unter der reinen Vernunft verschwinden: nicht ihr zu Füßen gelegt werden müßten, um als Bestimmungsgründe des Handelns anerkannt zu werden.

Vor d i e s e r Folgerichtigkeit scheut Hegel zurück; daher kann man, wenn man die nachstehende Analyse in eine Formel zusammenfassen will, sagen, daß er das Nein gegen die Opfer mit der blinden Selbstaffirmation der Vernunft gewaltsam in die Eins der Negativität zusammenfallen läßt. - Die Erfahrung, daß die Beschäftigung mit Hegels Entwicklungen des Begriffs sich von dem Magnetismus des rein Logischen in Richtung auf ihre historische Lektüre auf dem Wege über ihre Deutung als der von Formularen des Opfers entfernen kann, liegt dem Aufbau dieser Arbeit zugrunde. Es ist bezeichnend für Horkheimers und Adornos Pessimismus gegenüber der Zivilisation, wie sie ihn in der "Dialektik der Aufklärung" (a.a.O.) darstellen, daß sie ganz allgemein die Geschichte als die von Opferprozessen auffassen. (cf. op. cit., S. 69 f.; zur Kritik an Horkheimers und Adornos Auffassung des Opfers s. K. Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Frankfurt am Main 1964, S. 180) Odysseus ist für sie ein Prototyp des bürgerlichen Ichs darin, daß er, gefesselt an den Mastbaum seines Schiffes, d.i. in einem Opferstand, sich von den Impulsen, den erotischen Lockungen der Naturmacht, die die Sirenen verkörpern, zu folgen, ge-

waltsam abgetrennt. (cf. op. cit., S. 75 f.) Horkheimer und Adorno geben der Neigung nach, sich zu den verschiedenen Techniken des Opferns indifferent und zugleich gegen seine Zweideutigkeiten unempfindlich zu verhalten. Sie abstrahieren den Bann, der das Wesen: Unwesen des Ganzen sein soll, von den Darstellungstechniken in den Opfern; der Bann nimmt für sie als universaler dieselbe Suggestion des Blinden, Verhängten an, wie sie von der Selbstaffirmation der bürgerlichen Rationalität ausgeht, die faschistisch ihren Anspruch, Realität total zu repräsentieren, nur noch als dessen Negation: als auf Faktizität reduzierte Herrschaft behaupten kann. Sofern die Herrschaft der Menschen über die Natur der Bann ist, ist sie ja nur symbolische: opfersymbolische Herrschaft. Aber das Bewußtsein ihrer Grenze, die mit diesem "nur" bezeichnet wird, entgleitet Horkheimer und Adorno; daher steckt die Zweideutigkeit des Banns - daß er von der Naturmacht zehrt, die er unterdrückt - die Klage an, die doch die Macht wäre, den Bann zu lösen; sie schneidet sich von sich selbst ab als von der Energie, die unter dem Bann erstarrten Verhältnisse in Bewegung, zum Tanzen zu bringen. Sie fixiert sich auf die Anstrengung, das eine Urteil über das "Ganze Unwahre" (cf. Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main 1951, S. 57) zu sein, als wollte sie den Messias mit der Mimesis an sein Recht in den Zustand bringen, in dem er seinem Willen, die Erlösung zu veranstalten, selbst nichts mehr entgegensetzen könnte.

45) Hegel, Phänomenologie des Geistes. l. c., S. 29.

46) op. cit., S. 25.

47) Die interaktionistische Revision der Psychoanalyse, wie sie am konsequentesten von Alfred Lorenzer exponiert wird, sieht von dem gesellschaftlichen Sinn der Reduktion des Willens auf reine, sprachlose Triebenergie ab. Dualistisch stellt sie der "Objektivität der Triebnatur" mit ihrer"relativen Invarianz" die geschichtliche Lage als Gefüge veränderlicher Faktoren gegenüber". (A. Lorenzer, Symbol, Interaktion und Praxis. In: ders. et al., Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Frankfurt am Main 1971, S. 54). Damit ist zusammenzuhalten, daß Lorenzer in der psychischen Erkrankung nichts anderes wahrnehmen will, als eine individuelle Deformierung der die gesellschaftliche Interaktion definierenden Sprachspiele (cf. l.c., S. 55; die Anlehnung an Wittgenstein ist in Lorenzers Buch "Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse", Frankfurt am Main 1970 expliziert). Lorenzer traut den neurotischen Symptomen keine Qualität des E i n s p r u c h s gegen die herrschende Sprache und infolgedessen auch keine Möglichkeit zu, sich in Solidarisierungen zu übersetzen. Dem entspricht, daß der Begriff des Triebes als Energie u n d Medium gesellschaftlichen Handelns aus seiner Konstruktion herausfällt.
Die interaktionistische Umformung der Psychoanalyse setzt so das Problem der bürgerlichen Soziologie fort, das mit der Unverträglichkeit zwischen der lebensphilosophischen Tendenz, den Gesellschaftszusammenhang als reine Lebendigkeit und der anderen, systemtheoretisch oder hermeneutisch verwirklichten, ihn als Komplexion von Funktions- oder Sprachregeln vorzustellen, bezeichnet wird. Dabei setzt Lorenzer ja zwischen dem, was ihm nur als Bereich der Biologie

vorkommt: der Triebnatur und der gesellschaftlichen Interaktion eine Kontaktstelle: das S y m b o l . (s. l. c., S. 38 ff.) Aber auch als solche aufgefaßt, ist der Begriff des Symbols nicht in der Lage, der Darstellung oder gar Begründung des Gesellschaftszusammenhangs als eines von Regeln, die das Leben in ihm vertreten könnten, die Idee zu geben. Denn immer verweist die Funktion des Symbols auf ein Arrangement, das die Sphären getrennt hat, die das Symbol vereinigen soll; und sofern die symbolische Vereinigung die getrennten um die wirkliche immer auch betrügt, befestigt es das Arrangement der Trennung. In dem Maß, wie man die Vereinigung als Zweck einer Veranstaltung dem Symbol vindiziert, naturalisiert man die Trennung; insofern man aber dem Symbol reine Natürlichkeit zuerkennen will, entwirklicht man das Arrangement der Trennung - stellt man sich unempfindlich gegen seine Macht, die die von Herrschaft nur als entstellte Natur: Gewalt sein kann.

Der Begriff der Beziehungsenergie soll das Medium von Hegels Logik als das Klima der Meinung bezeichnen, von der Vereinigung der Triebnatur mit der Substanz gesellschaftlicher Regeln sei immer nur im Perfekt zu reden, weil beide wesentlich voneinander nicht zu unterscheiden seien. Damit verhält man sich zu bürgerlicher Herrschaft als der Äquivalenz - Gleichgültigkeit der Verkörperungen weit realistischer, als es ein Symbolismus vermag, der der fatalen: ahistorischen Alternative eines starren, entwicklungslosen Regelzusammenhangs auf der einen, einer gestaltlosen Beweglichkeit auf der anderen Seite nicht entrinnt.

Solchen Realismus hält Adorno fest: "Wenn ... so etwas

wie die abstrakte Gleichheit des Unbewußten herrscht, wenn also im Grunde an dem Konkretionspol des individuellen Bewußtseins nichts anderes als die amorphe, unspezifizierte Libido überhaupt sich findet, dann zeigt sich auf diesem Konkretionspol genau die gleiche Abstraktheit der Bestimmung der Subjektivität, die auf dem entgegengesetzten, dem transzendentalen Pol - nämlich der Konstitution eines Bewußtseins überhaupt - sich bereits herausgestellt hat." Freud hat gezeigt, "daß wir mit aller Herrlichkeit und aller Differenziertheit unserer Subjektivität uns selber und das Getriebe durch ein paar verhältnismäßig arme Bestimmungen am Leben erhalten." (Th. W. Adorno, Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. Bd. 1. ed. R. zur Lippe. Frankfurt am Main 1973, S. 181.) Die Trauer über die Armut der Triebbestimmung, die an die Stelle des Hegelschen Triumphs angesichts der Reinheit der Beziehungsenergie getreten ist, ist auch insofern realistisch, als sie den Blick auf die Möglichkeit eines gewaltlosen Zur Sprache Werdens des Triebs nicht ausschließt.

48) Der Begriff des "ästhetischen Absolutismus" ist von Bernhard Lypp geprägt worden. cf. ders., Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus. Frankfurt am Main 1972. Lypp versucht, ausgehend von Fichte und seinem Problem, wie Naturkausalität und Kausalität der Freiheit vereinigt werden könnten, die Positionen der Schlegel und Schellings als Lösungen dieses Problems - als ästhetische Transzendierung bzw. Aufhebung desselben - verständlich zu machen. - Cf. auch Zusatz II dieser Arbeit, vor allem S. 112.

49) F. W. J. Schelling, Ausgewählte Werke. Schriften von 1799 - 1801. Darmstadt 1967, S. 339.

50) op. cit., S. 364.

51) op. cit., S. 612.

52) op. cit., S. 616.

53) Die Konsequenzen, die das für das Selbstverständnis der Sozialwissenschaft hat, sind z. T. in folgendem Buch gezeigt worden: Hermann Pfütze et al., Die Schwierigkeit Kunst zu machen. Antriebe ihrer Vergesellschaftung. Frankfurt am Main 1973; etwa S. 7 f. et passim.

54) cf. op. cit., S. 433 ff.

55) Das Wort Idiosynkrasie stammt aus der antiken Medizin; es ist bei Galen und Ptolemaeus belegt (v. Liddell and Scott, A Greek-English Lexicon. Revised and augmented by Stuart and McKenzie. Oxford 1961, art. ἰδιοσυγκρασία).

In die deutsche Gelehrtensprache mag es durch die Vermittlung humanistischer Übersetzungen ihrer Schriften eingedrungen sein (so übersetzte Melanchthon die Tetrabiblos des Ptolemaeus 1553 ins Lateinische, s. op. cit., S. XXXIV). - In dem Wort steckt das griechische Verbum κεράννυμι = mischen. Es bedeutet die eigentümliche Mischung der Säfte eines Organismus, die sein Temperamt und seinen Charakter bestimmt. Im Deutschen nimmt das Wort darüberhinaus die Bedeutung der unwillkürlichen, organischen Abwehr dessen an, was jene Eigentümlichkeit sich nicht assimilieren kann.

Auf moralische Verhältnisse angewandt, erhält das Wort einen ambivalenten Sinn: es kann die Selbstbehauptung

einer Moralität bedeuten, deren Naturalisierung Symptom ihres bornierten, repressiven Wesens ist -; es kann aber auch den unmittelbar naturrechtlichen Widerstand gegen die Naturalisierung der Repression: die Ideologie bedeuten. In diesem Sinn wird es oft von Adorno gebracht (cf. das deutliche Beispiel in: Vorschlag zur Ungüte. In: Theodor W. Adorno, Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. Frankfurt am Main 1967, S. 53) - bezeichnend für seine Stellung zu Ideologien, die gegen autonome Vernunft Herrschaft in Natur umlügen. Es ist die Ambivalenz des Wortgebrauchs, die das Interesse an ihm zu einem mehr als bloß lexikalischen macht. Mit ihm soll die spontane Unmittelbarkeit eines moralischen Anspruchs als Natur: als jenseits des institutionell vermittelten praktischen Diskurses festgehalten werden. Die Natur erscheint dabei in einfacher Identität mit sich selbst; diese verdeckt die Unterscheidung zwischen Naturrecht und natürlicher, gegen das Recht gleichgültiger Selbstbehauptung. Daß diese Unterscheidung verschwunden ist, bestimmt das Klima von Nietzsches Attacken gegen die Zivilisation (cf. die Funktion des Instinkt-Begriffs und dessen der Ökonomie im Ersten Buch der "Fröhlichen Wissenschaft". In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden. Zweiter Band. ed. Karl Schlechta. München 1966, S. 33 ff.). Daß die Natur auf einfache Identität fixiert wird, entspricht dem Bedürfnis, eine unbedingte Gegenmacht gegen die institutionell konzessionierte Vernünftigkeit in die Hand zu bekommen. Deren autoritäre Grundlage erscheint in ihrer Dämonisierung. Die ist kein Begreifen, wenn man unter Begreifen die Zurückweisung ihrer Totalisierung versteht. Daher schlägt ihre autoritäre Substanz in die Vorstellung der

Gegenmacht über. Darum: "Die Idiosynkrasie ist der Haß gegen eine Autorität, der heillos mit der Mimesis an sie konfundiert ist." Adorno wendet, wie angedeutet, den Begriff der Idiosynkrasie gegen diese idiosynkratische Abwendung von der bürgerlichen Öffentlichkeit. Er reklamiert so das Natursubstrat für Kritik - die zentrale Kategorie des praktischen Diskurses in den Traditionen der bürgerlichen Aufklärung. Er macht deutlich, daß Kritik nicht vergangen ist, nachdem sie von ihrem transzendentalen Postament verstoßen wurde. Kritik ist Naturgehorsam - hat anders keinen Boden. Darin, daß sie ihr Wesen und ihre Legitimität nur in idiosynkratischer Unmittelbarkeit darstellen - daß sie das Hin und Her von Verabredungen nicht erleiden soll, kann man freilich wiederum eine Verlängerung des Problems wahrnehmen, das mit der autoritären Grundlage des praktischen Diskurses gegeben ist.

56) G. W. F. Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie etc. In: ders., WW 2, ed. E Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt am Main 1970, S. 18.

57) op. cit., S. 126.

58) Ohne "Ausbreitung und Besonderung des Inhalts""entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen V e r s t ä n d lichkeit und hat den Schein, ein esoterisches Besitztum einiger Einzelner zu sein; - ein esoterisches Besitztum; denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Innres vorhanden; einiger Einzelner: denn ihre unausgebreitete Erscheinung macht ihr Dasein zum Einzelnen. Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein. Die verständige Form der Wissen-

schaft ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, ..." Hegel, Phänomenologie, l.c., S. 16 f.

59) Hegel, WW 1, l.c., S. 235 f.

6o) Die "Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen - denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut -, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion. Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, die die im Begriff des Lebens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges ist. Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist", schreibt Hegel im "Systemfragment von 18oo" - WW 1, l.c., S. 421.

61) "Unverkennbare Abneigung eines historisch und in Ganzheiten Denkenden wendet sich hier (sc. im Abschnitt über "Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst" in der "Phänomenologie des Geistes" - L. W.) gegen das klopfende Herz und gegen moralistischen Eigendünkel, gegen den Widerstreit der Tugend mit dem Weltlauf. Es ist stattdessen das Amt des Weltlaufs, die abstrakte Tugend zu besiegen, und es ist das Amt der Individualität dieser Tugend, 'durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit zu bringen'. So lehrt der an dieser Stelle besonders objektivistische Hegel, in einer schwer unterscheibaren

Mischung von antiliberaler Reaktion und sozialem Realismus." Ernst Bloch, Subjekt - Obj Erläuterungen zu Hegel. Erweitere Ausgabe Frankfurt am Main 1962, S. 73.

62) cf. George Thomson, Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis. Forschungen zur Altgriechischen Gesellschaft I. Westberlin 1974, S. 277 ff.

63) "Glauben Sie vielleicht nicht, unterbrach ihn Clara, daß auch andere höhere Verhältnisse, Liebe und Freundschaft, göttlicher Art sind; daß eine stille, unbewußte, aber darum nur desto mächtigere Nothwendigkeit Seele an Seele zieht? Ich leugne, sagte er, das Walten einer solchen Naturkraft nicht, ob ich es gleich nicht begreife, aber nachdem einmal der Mensch in diesen Streit und Widerspruch mit der Natur gekommen ist, den ich ebensowenig begreife, nachdem sich in der menschlichen Natur eine so tiefe Verderbtheit festgesetzt hat, daß er weder aus der einen, noch aus der andern Lebensquelle rein zu schöpfen vermag, und es fast gleich gefährlich ist, ihn an die Freiheit wie an die Nothwendigkeit zu weisen - nach dieser Verirrung gestehe ich, über alle Verhältnisse, woran der freie Wille auch nur einigen Theil hat, höchst zweifelhaft zu seyn, und wage mich nicht gern in dieses Labyrinth. Ich lasse der Wärme jedes schönen Herzens Gerechtigkeit widerfahren, nur hüten wir uns, die Eingebungen unseres Gefühls, die Erfindungen unserer Sehnsucht in allgemeine Wahrheiten umprägen zu wollen; dann ist keine Grenze mehr. Das finstere, wüste Gemüth hat gleiches Recht mit dem heiteren und geordneten, und wir wissen, welche Ungeheuer aus diesem Trieb, Geschöpfe einer ungeregelten Sehnsucht oder einer wilden Einbidlungskraft zu verwirk-

lichen, entsprungen sind," läßt Schelling einen Geistlichen in dem Gespräch "Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" erklären. Schelling, Schriften von 18o6 - 1813, l.c., S. 448.

64) cf. S. 94 f. dieser Arbeit.

65) Das Allgemeine ist das bloß Negative, schlechthin abgeschieden von dem Positiven als Manifestation des absoluten Willens. So in Schellings Hegelkritik: F. W. J. Schelling, Ausgewählte Werke. Schriften von 1813 - 183o. Darmstadt 1968, S. 4o8 ff. Bei Hegel usurpiert, nach Schellings Vorwurf, das bloß Logische, das Negative, die Totalität.

66) Die ersten Münzherren "haben die Tauschabstraktion keineswegs geschaffen, sie haben lediglich den praktischen Blick dafür gehabt, wie auf der bereits erreichten Entwicklungsstufe die von der Tauschabstraktion erzeugten Anforderungen technisch erfüllt werden können. ... Das ändert aber nichts an der wichtigen Tatsache, daß jedermann, der Münzen in der Tasche trägt, ganz bestimmte begriffliche Abstraktionen im Kopfe haben muß, mag er sich dessen bewußt sein oder nicht. Denn er behandelt diese Münzen faktisch, als ob sie aus einer unzerstörbaren und ungeschaffenen Substanz bestünden, einer Substanz, über die die Zeit keine Macht hat. Nur wenn die Münzen eine solche Behandlung gestatten, sind sie von der Art, wie sie der Markt erfordert. ... Ein deutliches Bewußtsein von diesen Begriffen zu gewinnen, sie voneinander zu unterscheiden und zu formulieren (also Worten der praktischen Umgangssprache neue, sehr spezielle Bedeutungen zuzulegen), ihre inneren Beziehungen und Widersprüche zu ergründen, ihre scharfe Gegensätzlichkeit zur Sinnenwelt und gleichwohl

enge Verknüpfung mit dieser zu entdecken, ihren Erkenntniswert zu gewahren usf., das war nicht mehr Sache des Kaufmannswitzes, sondern das Werk der Philosophen, die in Ionien, Süditalien und Griechenland vom 7. und 6. Jahrhundert an aufzutreten beginnen. Was aber diese Geister zu ihrer ungeheuren Denkanstrengung angestachelt und ihren Ehrgeiz befeuert hat, das ist nicht die bloße Einführung des Geldes und die Ausdehnung des Handels gewesen, sondern das waren die ökonomischen und gesellschaftlichen Krisenwirkungen und die tiefgreifenden Klassenkämpfe, die diese Neuerungen im Innern der griechischen Staatswesen überall im Gefolge hatten. Der erworbene Geldbesitz kämpfte um die Macht gegen den angestammten Bodenbesitz, Begriff und Argument gegen Tradition und Gewohnheit." Alfred Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt am Main 197o, S. 74 f.

67) Die Erwähnung von Zeichenmacht spielt an die Grundbedeutung des Wortes Tabu an. "The word 'tabu' is properly an adjective and appears literally to mean 'marked off' (perhaps from Polynesian ta, 'mark', pu, 'exceedingly'). Applying equally to person and things, it signifies that casual contact with them is forbidden as being fraught with mystic danger." Art. Tabu in: James Hastings (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. XII, New York 1951, S. 181 ff. Es heißt später in dem von R. R. Marett redigierten Artikel: It seems to be "clear that king, chiefs, priests, and the gods themselves, formed an undivided theocracy, whereof tabu constituted the chief instrument, at once spiritual and temporal in its nature and effects. More especially, it ensured a complete control

of the economic situation. Thus at Tonga the special officer who 'presided over the taboo' was a veritable food-controller." Marett bezieht sich hier auf den Bericht von J. Cook und J. King: "A Voyage to the Pacific Ocean", 1776 - 178o, London 1784. (Es war Captain Cook, der in Tonga 1777 als erster das Wort Tabu entdeckte; s. den Art. in Hastings, a.a.O., S. 181.)

68) "Die L o g i k - das G e l d des Geistes, der spekulative, der G e d a n k e n w e r t des Menschen und der Natur - ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordenes und darum unwirkliches Wesen - das e n t ä u ß e r t e , daher von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierende Denken: das a b s t r a k t e Denken." Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Geschrieben von April bis August 1844. Nach der Handschrift ed. J. Höppner. Leipzig 197o, S. 232.

69) op. cit., S. 224: "Shakespeare hebt an dem Geld besonders 2 Eigenschaften heraus: 1. Es ist die sichtbare Gottheit, die Verwandlung aller menschlichen und natürlichen Eigenschaften in ihr Gegenteil, die allgemeine Verwechslung und Verkehrung der Dinge; es verbrüdert Unmöglichkeiten; 2. Es ist die allgemeine Hure, der allgemeine Kuppler der Menschen und Völker. Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten - die g ö t t l i c h e Kraft - des Geldes liegt in seinem W e s e n als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden G a t t u n g s w e s e n der Menschen. Es ist das entäußerte V e r m ö g e n der M e n s c h h e i t ."

7o) Cf. aber zum Folgenden Horst Kurnitzky, Triebstruktur des Geldes. Ein Beitrag zur Theorie der Weiblichkeit. Berlin 1974. Kurnitzky versucht, mit der Beleuchtung ethnologischen, archäologischen und althistorischen Materials die These anschaulich zu machen, daß das Geld, die abstrakte Substantialität wesentlich mit unterdrückter Weiblichkeit identisch sei. S. bes. sein Kapitel IV.

71) Die Beziehung des Geldes auf die Sphäre des Todes und die Herrschaft wird in der Geschichte von Gyges und seinem Ring dargestellt, die Platon in seiner Politeia 359 c - 36o b überliefert: Gyges "soll ein Hirt gewesen sein, der bei dem damaligen Beherrscher von Lydien diente. Als nun einst ein großes Ungewitter gewesen und Erdbeben, sei die Erde gespalten und eine Kluft entstanden in der Gegend, wo er hütete. Wie er nun dies mit Verwunderung gesehen und hineingestiegen sei, habe er dort Vieles andere Wunderbare, von dem sie erzählen, und auch ein hohles, ehernes, mit Fenstern versehenes Pferd gefunden, durch die er hineingeschaut und darin einen Leichnam gesehen, dem Anschein nach größer als nach menschlicher Weise. Dieser nun habe nichts anderes an sich gehabt als an der Hand einen goldenen Ring, welchen jener ihm dann abgezogen habe und wieder herausgestiegen sei. Als nun die Hirten ihre gewöhnliche Zusammenkunft gehalten, worin sie dem König monatlich berichteten, was bei den Herden vorgegangen, sei auch jener erschienen, den Ring am Finger. Wie er nun unter den anderen gesessen, habe es sich getroffen, daß er den Kasten des Ringes nach der innern Seite der Hand zu umgedreht, und als dieses geschehen, sei er den Dabeisitzenden unsichtbar geworden,

so daß sie von ihm geredet als von einem Abwesenden; darüber habe er sich gewundert, den Ring wieder angefaßt und den Kasten nach außen gedreht, und sobald er ihn umgekehrt, sei er sichtbar gewesen. Wie er das nun gemerkt, habe er den Ring versucht, ob er wirklich diese Kraft habe, und es sei ihm immer so geschehen, daß, sobald er den Kasten nach innen gedreht, er unsichtbar geworden, nach außen aber sichtbar. Als er dessen innegeworden, habe er sogleich bewirkt, unter die Boten des Königs aufgenommen zu werden, und so sei er gekommen, habe dessen Weib zum Ehebruch verleitet, dann mit ihr dem Könige nachgestellt, ihn getötet und die Herrschaft an sich gerissen." In: Platon, Sämtliche Werke 3. In der Übs. von Fr. Schleiermacher hrsg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck. Hamburg 1958, S. 98. Gyges war einer der sagenhaften reichen Lyderkönige; im Staat der Lyder aber wurde die Prägung von Münzen erfunden.

72) Cf. Sigmund Freud, Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben ('Der kleine Hans') (1909). In: ders., Zwei Kinderneurosen. Bd. VIII der Studienausgabe. ed. A. Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt am Main 1969, bes. S. 188 ff.

73) Ich rechne mit der Möglichkeit, die genannte Kontamination lasse sich auf dem Hintergrund des von Freud in seinem Aufsatz "Die Disposition zur Zwangsneurose" (in: ders., Ges. Werke. Achter Band. ed. Anna Freud, E Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Isakower. Frankfurt am Main ^{5}1969, S. 441 ff.) aufgestellten Begriffes der prägenitalen Sexualorganisation verständlich machen, in der "die Partialtriebe bereits zur Objektwahl zusammengefaßt sind, das

Objekt sich der eigenen Person schon als eine fremde gegenüberstellt, aber der Primat der Genitalzonen noch nicht aufgerichtet ist." (op. cit., S. 446 f.) "Es ist bereits vielen Beobachtern aufgefallen ..., welche außerordentliche Rolle die Regungen von Haß und Analerotik in der Symptomatologie der Zwangsneurose spielen. Dies leitet sich nun unmittelbar aus unserer Aufstellung ab, wenn es diese Partialtriebe sind, welche in der Neurose die Vertretung der Genitaltriebe wieder übernommen haben ..." (ibd. S. 447). - In der Behauptung jener Kontamination unterscheide ich mich nämlich, wenn ich es richtig sehe, von den Interpretationen Kurnitzkys, der z. B. schreibt: "Jedoch sind die historisch ältesten Gottesvorstellungen nicht die anthropomorphisierten Totems, die Götter mit den Tierköpfen und Menschenleibern, sondern weibliche Fruchtbarkeitsidole oder Göttinnen. Der Konstruktion Freuds (sc. etwa seiner Schrift "Totem und Tabu" - L. W.) folgend, könnte man sagen, daß hier der Mütter gedacht wird, um derentwillen man revoltiert hatte und auf die man nun doch verzichtet. Diese Interpretation aber bewegt sich bereits auf patriarchalischem Boden, weil sie Geschlechterkämpfe, wie sie in den ältesten Geschichten überliefert werden, ignoriert. Diese Geschichten beschreiben den Akt der Verdrängung des weiblichen Geschlechts, das dann als Verdrängtes in der Materie verkörpert wird. Auf diese Verdrängung baut alle Kultur auf, die sich in der Auseinandersetzung mit der Natur befindet, wie dieser Verdrängung auch letztlich alle Kulturprodukte zu verdanken sind." H. Kurnitzky, l.c. (s. Anm. 7o), S. 59. Das

Interesse an der Idealität als dem Ergebnis einer Verdopplung der abstrakten, entqualifizierten Substanz brachte mich indessen auf die Spur der zwangsneurotischen Phänomene - und so mittelbar auf die Annahme der besagten Kontamination. Denn das Interesse an der Idealität als Reinheit kann von dem Reinlichkeitszwang her gewissermaßen verständlich gemacht werden, der die Zwangsneurose oft charakterisiert. Außerdem wird die Annahme der Kontamination begünstigt durch die Erinnerung an den Umstand, daß das theoretische Milieu, in dem die reine Idealität am deutlichsten proklamiert wurde, sublimierte Homosexualität war. "Form, reinste Einheit, ist das bestimmende männliche Moment; diese Herrschaftsgewalt ist das autonome Gute. Materie ist das unbestimmte und darum zu bestimmende Moment, das schlechthin Nichtseiende und weiblich Abhängige. Sie ist von Übel. Denn ihre chaotische Mannigfaltigkeit verführte die präexistierende Seele einst, sich ins Sumpfgelände des me on herabziehen zu lassen. ... Die Philosophen sind zum Herrscher prädestiniert, da sie allein über den wahren Eros, den geistigen Trieb, verfügen, sich anamnetisch der Ideen zu vergewissern. Dieser anamnetische Eros entzündet - einem vorwärtsstrebenden Roß gleich, unter der Führung des nous - den enthusiasmos, die Liebe zu den Ideen. Seelenlos aber sind die Frauen; sie sind ebenso üble wie nichtseiende Materie. Sie zu lieben ist eine Schande. Der Geschlechtsakt ist bloßer Zwang zur Fortpflanzung. Die wahre Liebe ist die der Gleichen zu Gleichen, die homosexuelle Päderastenliebe, die, vom Eros begeistert, in der Sphäre reiner Identität sich beseelt." Hans-Jürgen Krahl, Konstitution und Klassen-

kampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Frankfurt am Main 1971. Darin: Ontologie und Eros - zur spekulativen Deduktion der Homosexualität, S. 116 f. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß Platon sich gezwungen glaubt, von unsublimierter Homosexualität sich zu distanzieren. In dem Dialog "Theaitetos" läßt er den Theodoros sagen: "Allerdings, Sokrates, darf ich dir wohl gern sagen und du wirst auch gern hören wollen, was für einen Jüngling ich unter euren Bürgersöhnen angetroffen. Denn wäre er etwa schön: so möchte ich wohl Furcht genug haben, es zu sagen, damit nicht jemand meinte, ich hege eine Leidenschaft (epithymia) für ihn. Nun aber, werde mir nur ja nicht böse, ist er eben nicht schön, sondern er gleicht dir mit der aufgeworfenen Nase und den heraustretenden Augen; nur hat er diese Züge nicht so stark als du." Theaitetos 143 e. Dem Zug von Krahls Argument folgend, möchte man sagen: Ironisch präsentiert sich die Gleichheit - Bedingung des philosophischen Eros - der Sensualität als Häßlichkeit. Krahl sieht in dem platonischen Chorismos von Form und Materie den Gegensatz der Geschlechter rein ausgedrückt. Was er Form, reine Einheit nennt, kommt mir allerdings ebenso als reine Substantialität und so als purifizierte Weiblichkeit vor. Meine Vermutung ließe sich überprüfen, wenn man die platonische Idealität deutlicher auf dem Hintergrund ihrer mythischen Vorgeschichte zu sehen bekommen könnte. Das will George Thomson in seinem Buch "Die ersten Philosophen. Forschungen zur Altgriechischen Gesellschaft II". Berlin 1974 erreichen; cf. bes. S. 253 f.

Ich hatte auf das Homosexuelle am Platonismus hingewiesen, um meine Behauptung der 'Kontamination' plausibler zu machen. Dies mag deshalb als sinnvoll erscheinen, weil Freud dazu neigte, die Ätiologie der Homosexualität zum wesentlichen Teil in der Analerotik aufzusuchen: "Die passive Strömung (der Triebenergie) wird (in der prägenitalen Objektwahl) von der Analerotik gespeist, deren erogene Zone der alten, undifferenzierten Kloake entspricht. Die Betonung dieser Analerotik auf der prägenitalen Organisationsstufe wird beim Manne eine bedeutsame Prädisposition zur Homosexualität hinterlassen, wenn die nächste Stufe der Sexualfunktion, die des Primats der Genitalien erreicht wird." Freud, Disposition zur Zwangsneurose, l.c., S. 448.

74) Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. 2. Auflage in zwei Bänden Berlin 1819.

75) "Endlich gelangte es in einen Wald, und es war schon dunkel geworden, da kam noch eines und bat um ein Hemdlein, und das fromme Mädchen dachte: 'Es ist dunkle Nacht, da sieht dich niemand, du kannst wohl dein Hemd weggeben', und gab es auch noch hin." l.c.

76) Cf. Horst Kurnitzky, l.c., S. 94 f.

77) Für Freud ist das Opfer eine zwanghaft regelmäßige Wiederholung des Urvatermordes; cf. Sigmund Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker. in: Ges. Werke 9. London 194o, S. 171 ff.

78) "Verwaiste Kinder gleich Propheten glühten/ Und alle Seelen wie die Sterne blühten" - ist der Schluß von Hoffmannsthals Gedicht "Nox portentis gravida".

In: Hugo von Hoffmannsthal, Gedichte. Im Insel-Verlag o.J., S. 21 f. Das todverfallene der Selbstbehauptung entäußerte Leben soll die Wahrheit, die als stumme Klage uns allen: der Kreatürlichkeit am nächsten ist, als kosmologische - wie das Sternenlicht - aussprechen. Diese lyrische Utopie zieht sich durch Hoffmannsthals Gedichte.

79) Theodor W. Adorno, Marginalien zu Theorie und Praxis. In: ders., Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main 1969, S. 172.

8o) Die Nähe der Trennung der so Verschmolzenen ist das Klima von Mozarts Musik. Die Töne sind aus ihrer aufklärerischen starren Vereinzelung herausgetreten und noch nicht in ihre romantische Verschmelzung gesunken. Freiheit erscheint hier in materialer, nicht idealer Utopie.

81) In der Vorrede zur zweiten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" erläutert Kant seine Auffassung von der Übereinstimmung zwischen dem Interesse des Publikums mit seiner gemeinen, ungekünstelten Vernunft und dem Interesse von deren Kritik. Diese hat nichts anderes zu tun als den Bestand des Allgemeinen zu sichern. S. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1956, S. 29 ff. Von der Kritik, speziell der transzendentalen Analytik, ist zu verlangen, daß die Elemente, die sie unterscheidet, "das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen" (op. cit., S. 1o5).

82) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Stuttgart 1961, S. 253 f.

83) op. cit., S. 117 ff.

84) cf. Hegel, Phänomenologie des Geistes, l.c., S. 115 f. Dort wird, offenkundig in Erinnerung an Newton, "Attraktion" als Inbegriff der Naturgesetzlichkeit ausgezeichnet.

85) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, l.c., S. 254.

86) "Da fand niemand 'tapezierte oder herrlich gemalte Zimmer, Gemäldesammlungen, Kupferstiche, reichliches Hausgerät, splendide oder einigen Wert nur habende Meublen, - nicht einmal eine Bibliothek, die doch bei mehreren auch weiter nichts als Zimmermeublierung ist; ferner wird darin nicht an gelsplitternde Lustreisen, Spazierfahrten, auch in spätern Jahren an keine Art von Spielen usf. gedacht.' Trat man hinein, 'so herrschte eine friedliche Stille... Stieg man die Treppe hinauf, so ... ging man links durch das ganz einfache, unverzierte und zum Teil räuchrige Vorhaus in ein größeres Zimmer, das die Putz-Stube vorstellte, aber keine Pracht zeigte. Ein Sofa, etliche mit Leinwand überzogene Stühle, ein Glasschrank mit einigem Porzellan, ein Bureau, das sein Silber und vorrätiges Gold befaßte, nebst einem Wärmemesser und einer Konsole ... waren alle die Meublen, die einen Teil der weißen Wände bedeckten. Und so drang man durch eine ganz armselige Tür in das ebenso armselige Sans-Souci, zu dessen Betretung man beim Anpochen durch ein frohes "Herein!" eingeladen wurde.'

So vielleicht auch der junge Studiosus, der dies Schreiben (sc. einen Brief Johann Heinrich Kants an seinen Bruder) nach Königsberg brachte. ... Und nun blicken wir zurück in die Aufklärung, der die Natur-

gesetze noch an keiner Stelle im Widerspruch zu einer faßlichen Ordnung der Natur gestanden haben, die diese Ordnung im Sinne eines Reglementes verstand, die Untertanen in Kasten, die Wissenschaften in Fächern, die Habseligkeiten in Kästchen aufmarschieren ließ, den Menschen aber als homo sapiens zu den Kreaturen stellte, um durch die Gabe der Vernunft allein von ihnen ihn abzuheben. Derart war die Borniertheit, an welcher die Humanität ihre erhabene Funktion entfaltet und ohne die sie zu schrumpfen verurteilt war. Wenn dieses Aufeinanderangewiesensein des kargen eingeschränkten Daseins und der wahren Humanität nirgends eindeutiger zum Vorschein kommt als bei Kant (welcher die strenge Mitte zwischen dem Schulmeister und dem Volkstribun markiert), so zeigt dieser Brief des Bruders, wie tief das Lebensgefühl, das in den Schriften des Philosophen zum Bewußtsein kam, im Volke verwurzelt war. Kurz, wo von Humanität die Rede ist, da soll die Enge der Bürgerstube nicht vergessen werden, in die die Aufklärung ihren Schein warf." Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen. Ausgewählt und eingeleitet von Walter Benjamin. Unveränderte, um den Brief von Schlegel an Schleiermacher erweiterte Ausgabe des 1936 im Vita Nova Verlag, Luzern unter dem Pseudonym Detlef Holz erschienenen Bands. Frankfurt am Main 1962, S. 17 f. Es wird übrigens ein Ausspruch von Heine überliefert, es könne keine Lebensgeschichte Kants geben, da er weder Leben noch Geschichte gehabt habe; s. Imm. Kant, Briefwechsel in drei Bänden. ed. H.E. Fischer. Erster Band. München 1912, S. VI (Einl. des Herausgebers).

Das einzige, was Hegel in seinen "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", in denen sich sonst viele zwar knappe, aber doch wehmütig sympathetische und plastische Beschreibungen philosophischer Lebenswege finden, über das äußere Leben Kants sagen zu müssen meint, ist, abgesehen von einigen Daten, dieser Satz: "Er ist nicht aus Königsberg hinausgekommen." G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. In: WW ed. Moldenhauer und Michel Bd. 2o, l.c., S. 332. Cf. auch Uwe Schultz, Immanuel Kant in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Kant 1965, S. 57: "Um in seiner geistigen Arbeit nicht gestört zu werden, liebte er es, seinen Lebenskreis so fest zu bestimmen, daß nichts ihn irritieren konnte. Voraussetzung dafür aber war, daß Menschen und Dinge um ihn herum stetig blieben; jede Veränderung löste ein Mißvergnügen bei ihm aus. Eine besondere Gewohnheit bestand darin, daß er am Spätnachmittag bei der Lektüre, wenn langsam die Dämmerung hereinbrach, aus seinem Fenster zu blicken pflegte, auf den Löbenichtschen Kirchturm, ein Objekt, an das er sich so sehr gewöhnt hatte, daß sein Auge auf ihm ausruhen konnte. Nichts verursachte ihm deshalb größeres Unbehagen, als daß einige Pappeln seines Nachbarn Nicolovius, seines späteren Verlegers, so hoch wuchsen, daß sie den Turm verdeckten, dessen Anblick ihm ein ruhiges Nachdenken ermöglicht hatte." Und S. 63: "Zu Beginn seiner Lehrtätigkeit, als Privatdozent, lebte und lehrte Kant im Haus des Professors Kypke in der Neustadt. Später logierte er in der Magistergasse nahe dem Pregel... Von hier vertrieb ihn der Lärm der polnischen Schiffe, die auf dem Pregel verkehrten, so daß er in das Haus des Lotteriedirektors

und Buchhändlers Johann Jakob Kanters zog" etc. Noch öfter hat Kant sich von ähnlichen Widrigkeiten aus einer Wohnung vertreiben lassen.

87) "Da die ganze Metaphysik in die Moral fällt - wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein B e i s p i e l gegeben, nichts e r - s c h ö p f t hat, - so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate sein. Die erste ist natürlich die Vorstellung von m i r s e l b s t als einem absolut freien Wesen. Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze W e l t - aus dem Nichts hervor - die einzig wahre und gedenkbare S c h ö p f u n g aus Nichts. - Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein? ... Von der Idee der Natur komme ich aufs M e n s c h e n - w e r k . Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom S t a a t gibt, weil der Staat etwas M e c h a n i s c h e s ist, so wenig als es eine Idee von einer M a s c h i n e gibt. Nur was Gegenstand der F r e i h e i t ist, heißt I d e e . Wir müssen also über den Staat hinaus! - Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er a u f h ö r e n ." G. W. F. Hegel, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796 oder 1797). In: WW 1, l.c., S. 234 f.

88) cf. Anm. 37 und 38.

89) Am 2o. September 1799 schreibt Fichte an Schelling: "Ich bin allerdings völlig überzeugt, daß die

Kantische Philosophie, wenn sie nicht genommen werden soll, wie wir sie nehmen, totaler Unsinn ist. Ich denke aber zu Kants Entschuldigung, daß er sich selbst unrecht thut; daß er seine eigne Philosophie, die er nie sonderlich geläufig gehabt, gegenwärtig weder mehr weiß, noch versteht; und von der meinigen - weiß er sicherlich nichts, als was er aus einseitigen Recensionen im Fluge erwischt hat." Schelling hatte vorher, am 12. September desselben Jahres, sich so an Fichte gewandt: "Da Sie überzeugt seyn müssen (ich weiß es aus Ihren Erklärungen nicht nur, sondern auch aus der Evidenz, mit der ich davon überzeugt bin) daß Kants Philosophie entweder in sich null und widersprechend ist, oder gerade dasselbe behaupten muß, was die Ihrige behauptet, so ist ja Kants Lossagung vom Sinn Ihrer Philosophie die offenbarste Declaration, daß für ihn die N a c h w e l t schon gekommen ist, die ihn (wie er selbst einmal von Plato sagt) besser versteht, als er sich selbst versteht. ... Er hat ganz Recht, daß es für I h n nichts weiteres giebt, als die Critik. Da nun aber dieses über die Critik H inausragende nicht etwa nur möglich, sondern bereits wirklich ist, also über die Möglichkeit kein Zweifel mehr seyn kann, so existirt ja eben damit etwas, was schon ganz außer seinem Horizont liegt, ..." Fichte-Schelling, Briefwechsel. ed. Walter Schulz. Frankfurt am Main 1968, S. 68 und S. 63 f. - Kant hatte sich in einer kühlen Erklärung von Fichtes "Wissenschaftslehre" distanziert.

9o) "Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (q u i d

j u r i s) von der, die die Tatsache angeht, (q u i d f a c t i) und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den ersteren, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die D e d u k t i o n . Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduktion berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objektive Realität zu beweisen. Es gibt indessen auch usurpierte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: q u i d j u r i s , in Anspruch genommen werden, da man alsdann wegen der Deduktion derselben in nicht geringe Verlegenheit gerät, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugnis seines Gebrauchs deutlich würde. ... Ich nenne ... die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die t r a n s z e n d e n t a l e D e d u k t i o n d e r s e l b e n, ..." Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1.c., S. 126 f.

91) Die Gleichgültigkeit gegen die metaphysischen Schulen ist "die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften U r t e i l k r a f t des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen

aber alle grundlosen Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als die K r t i k d e r r e i n e n V e r n u n f t selbst." op. cit., S. 7.

92) cf. S. 57 f. dieser Arbeit.

93) Es handelt sich um den Widerstreit zwischen reiner Lauterkeit, Liebe und dem dunkelen Willen zur Existenz. cf. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter. München 1966 (1. Aufl. 1946), S. 15 ff.

94) op. cit., S. 56 - 58. Die Vorstellung der Kontraktion Gottes ist in der jüdischen Mystik entstanden; in deren Terminologie heißt sie Tikkun. G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt am Main 1967, S. 297: "Luria (1534 - 1572 - L. W.) ist dazu gelangt, etwas wie einen Mythos der Geburt Gottes aus sich selbst zu beschreiben. Denn das scheint mir der springende Punkt dieser ganzen, oft sehr undurchsichtig anmutenden Darlegungen zu sein. Die Entfaltung des Menschen in den Stadien von Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt und Kindheit bis zur Entwicklung der ausgebildeten Persönlichkeit, die über ihre intellektuellen und moralischen Kräfte frei und voll verfügt, dieser ganze Prozeß wird als ein kühnes Symbol für das angesehn, was im T i k k u n , in dem Gott sich selbst gestaltet, vor sich geht." Cf. auch den schönen Aufsatz von Jürgen Habermas: "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee

einer Contraction Gottes." In: ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied und Berlin 2. Aufl. 1967, S. 1o8 ff. (Der Aufsatz ist die Ausarbeitung eines Vortrages vom Juli 1961.)

95) "Wenn jener intelligible Grund, den Kant das Ding an sich nennt, eigentlich die bloße Materie, den Stoff zu unseren Vorstellungen hergibt, welcher dann erst in der transzendentalen Synthesis der Apperception, wie Kant diese Operation nennt, auf jeden Fall also erst in dem Subjekt jenes Gepräge des Verstandes annimmt, welches wir in ihm voraussetzen müssen, wenn er Gegenstand eines objektiven Urtheils seyn soll, so fragt es sich, 1) wie jener intelligible Grund an das Subjekt komme, auf dasselbe wirke, 2) wie sich dieser Stoff so willig der Verstandesform füge, 3) woher dem Subjekt diese Gewalt über den Stoff komme. Diese Fragen sind in der Kantschen Kritik nicht beantwortet, ja nicht einmal aufgeworfen.

Zwei Forderungen werden an die Philosophie gemacht: erstens, die Genesis der Natur erklären, sey es nun, daß man diese als etwas objektiv, auch a u ß e r unsern Vorstellungen, so wie wir sie vorstellen, Seyendes, oder daß man sie i d e a l i s t i s c h als bloß in unserer Vorstellung so existirend annehme. Hier muß nämlich wenigstens gezeigt werden, durch welchen - und zwar nothwendigen - Proceß unseres Innern wir genöthigt sind, eine solche Welt mit diesen Bestimmungen und mit solchen Abstufungen uns vorzustellen. Kant hat diese Forderung umgangen. Die zweite Forderung, welche an die Philosophie gemacht wird, ist, jene eigentlich metaphysische Welt, die übersinnliche Region, wohin Gott, Seele, Freiheit, Unsterblich-

keit gehören, uns aufzuschließen. ..." F. W. J. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. In: ders., Schriften von 1813 - 183o, Darmstadt 1968, S. 366 f.

96) So op. cit., S. 4o8 gegen Hegel: "Die so eben dargestellte Philosophie, welche auf allgemeine Zustimmung rechnen konnte, wenn sie sich als Denk- oder Vernunftwissenschaft und Gott, zu dem sie ans Ende gelangte, als das bloß l o g i s c h e Resultat ihrer früheren Vermittlungen darstellte, erhielt, indem sie den Schein des Gegentheils annahm, ein ganz falsches, sogar ihrem eignen ursprünglichen Gedanken widersprechendes Ansehen. ... Nun konnte man aber hoffen, daß sie sich wirklich in diese Grenze zurückziehe, sich als negative, bloß logische erkläre, als H e g e l eben dieß als die erste Forderung an die Philosophie aufstellte, d a ß sie sich in das reine Denken zurückziehe, und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe. Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, daß er die bloß l o g i s c h e N a t u r jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm, und die er zu ihrer vollkommenen Gestalt zu bringen versprach, wohl eingesehen hätte. Hätte er s i c h dabei festgehalten, und hätte er diesen Gedanken mit strenger, mit entschiedener Verzichtleistung auf alles Positive ausgeführt, so hätte e r den entschiedenen Uebergang zur positiven Philosophie herbeigeführt, denn das Negative, der negative Pol, kann nirgends in seiner Reinheit da seyn, ohne sogleich den positiven zu fordern. Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man gleich auf den

ersten Seiten von Hegels Logik ausgesprochen finden kann, mit dem Anspruch verknüpft, daß der Begriff a l l e s sey und nichts außer sich zurücklasse, etc." Fast sehnsüchtig geht in das Détachement des Urteils ein Nachhall der vergangenen Jugendfreundschaft ein.

97) Man wäre hiermit schon dem Standpunkt der Feuerbachschen Kritik an Hegel nahe: "Warum soll denn das d u r c h s i c h s e l b s t Gewisse und Bewährte nicht höher sein als das durch die Nichtigkeit seines Gegenteils Gewisse? Wer kann also die Vermittlung zur Notwendigkeit, zum Gesetz der Wahrheit erheben? Nur der, welcher selbst noch befangen ist in dem zu Negierenden, welcher noch m i t s i c h k ä m p f t u n d s t r e i t e t, noch n i c h t v o l l k o m m e n m i t s i c h i m R e i n e n ist - kurz nur der, in welchem eine Wahrheit nur noch Talent - Sache eines besondern, wenn auch eminenten Vermögens - nicht Genie - Sache des ganzen Menschen ist. Genie ist unmittelbares, sinnliches Wissen. Was das Talent nur im Kopfe, das hat das Genie im Fleisch und Blut, d. h. eben: was für das Talent nur noch ein Objekt des Denkens, ist für das Genie ein Objekt des Sinns." Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), § 38. In: ders., Kleine Schriften. Nachwort von Karl Löwith. Frankfurt am Main 1966, S. 2o1. Cf. dazu auch S. 57 f. dieser Arbeit. Die Frage wäre des Nachdenkens würdig, warum Feuerbach Schellings Proklamation des Genies als Instanz absoluter Gewißheit: selbstvermittelter Produktion wiederholen konnte, nachdem Schelling genötigt gewesen, diese zugunsten einer erneuerten Theologie dem künstlerisch Humanen abzusprechen.

98) Cf. das Zitat aus der Vorrede der "Phänomenologie des Geistes", S. 27 dieser Arbeit.

99) Cf. Zusatz II.

1oo) Cf. Hegel, Phänomenologie des Geistes, l.c., S. 563.

1o1) Cf. Zusatz I.

1o2) Das eindringlichste Beispiel einer solchen Verhandlung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf findet sich in Gen. 18, 17 ff. "Da sprach der Herr: Wie kann ich Abraham verbergen, was ich tue, sintemal er ein großes und mächtiges Volk soll werden, und alle Völker auf Erden in ihm gesegnet sein sollen? ... Und der Herr sprach: Es ist ein Geschrei zu Sodom und Gomorrha, das ist groß, und ihre Sünden sind sehr schwer. Darum will ich hinabfahren und sehen, ob sie alles getan haben nach dem Geschrei, das vor mich gekommen ist, oder ob's nicht also sei, daß ich's wisse. ... Aber Abraham blieb stehen vor dem Herrn und trat zu ihm und sprach: Willst du denn den Gerechten mit dem Gottlosen umbringen? Es möchten vielleicht fünfzig Gerechte in der Stadt sein; wolltest du die umbringen und dem Ort nicht vergeben um fünfzig Gerechter willen, die darin wären? Das sei ferne von dir, daß du das tust und tötest den Gerechten mit dem Gottlosen, daß der Gerechte sei wie der Gottlose! Das sei ferne von dir, der du aller Welt Richter bist! Du wirst so nicht richten. Der Herr sprach: Finde ich fünfzig Gerechte zu Sodom in der Stadt, so will ich um ihrer willen dem ganzen Ort vergeben. Abraham antwortete und sprach: Ach siehe, ich habe mich unterwunden zu reden mit dem Herrn, wiewohl ich Erde und Asche bin.

Es möchten vielleicht fünf weniger denn fünfzig Gerechte darin sein; wolltest du denn die ganze Stadt verderben um der fünf willen? Er sprach: Finde ich darin fünfundvierzig, so will ich sie nicht verderben. Und er fuhr fort mit ihm zu reden und sprach: Man möchte vielleicht vierzig darin finden. Er aber sprach: Ich will ihnen nichts tun um der vierzig willen." Und Abraham fährt in dieser Verhandlung fort, bis er die Zahl der Gerechten, die Gott veranlassen würden, die Stadt zu verschonen, auf zehn herabgedrückt hat. Die Redaktoren des Pentateuchs müssen dann in den Zusammenhang des 19. cap. der Genesis den Bericht von der Zerstörung der Stadt einfügen; dort wird auf Abrahams Verhandlung mit Jahweh nicht mehr Bezug genommen. Jahweh als hier destruktive, dämonische Naturmacht geht nicht auf in ihm als Verhandlungspartner. Aber gerade das verleiht dem Impuls, mit ihm zu verhandeln, seine immer erneute Dringlichkeit.

1o3) s. Anm. 96.

1o4) m. a. W.: der "schäumenden Unendlichkeit" - s. Zusatz I.

1o5) Cf. Heideggers Kategorie des "In-der-Welt-Seins", aufgestellt in seinem Buch "Sein und Zeit": "In-Sein ... meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existential. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) 'in' einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches 'Ineinander' Vorhandener als 'in' ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; 'in' stammt von inan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; 'an' bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kenn-

zeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck 'bin' hängt zusammen mit 'bei'; 'ich bin' besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, also dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des 'ich bin', d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei ..., vertraut sein mit ... In-Sein ist demnach der formalste existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat." Martin Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen [10]1963, S. 54. Der Existentzialität wird die Räumlichkeit einer rein agrarischen Lebensweise zum Prototyp gesetzt. Sage ich: "Ich bin", so soll ich mich damit nolens volens als in dem jemeinigen 'Verweisungszusammenhang' verortet bekennen. Ihm soll ich nicht entrinnen können noch wollen können, da er die Allgemeinheit des Seins an sich hat. Mein Dasein soll nicht die Möglichkeit einschließen, die zwanghaften, ritualisierten Formen des 'colo' zu zerbrechen. Die Allgemeinheit des Begriffs soll nicht in der Lage sein, die fundamentalräumlichen Beziehungen, die mit meinem Dasein zusammengeklebt sind, aufzulösen. Sie sind insofern rein begriffslose Allgemeinheit, dieselbe antinomische Komplexion, die bei Schelling als reines 'Daß' der Erfahrung bezeichnet wird. Cf. Walter Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart und Köln 1955, S. 21: "Als der durchsichtigste und wesentlichste Unterschied von Vernunft und Wirklichkeit drängt sich schon bei der ersten

Bekanntschaft mit dem späten Schelling die
D i f f e r e n z v o n W a s u n d D a ß
auf. ... Was diese Unterscheidung besagt, das ist zunächst sehr schnell berichtet. Die Vernunft vermag nur die sachhaltigen Bestimmungen, die 'Natur', oder, wie Schelling auch des öfteren sagt, das Materielle eines Dinges zu ermitteln: das Was als die Bestimmung des Wesens. Sie bewegt sich demzufolge nur im reinen, das heißt im begrifflichen Denken. Von diesem ist das Erkennen, die Erfahrung, scharf abzuheben. Hier habe ich den Gegenstand als einzelnen, wirklichen, konkreten vor mir: es ist das Daß des Seienden, das mir in dieser Erfahrung begegnet." Die formelle, erfahrungslose Unterscheidung zwischen Begriff und Existenz nimmt bei Schelling eine eigentümliche Schwere und Widerständigkeit an, wenn er bemüht ist, das Absolute oder Gott als Prius aller Erfahrung dem Zugriff theoretischer und praktischer Vernunft zu entziehen. Cf. Reinhold Mokrosch, Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs. Frankfurt am Main 1976. Mokrosch zeigt, wie Schelling von Kants Rede vom 'Abgrund für die menschliche Vernunft' hinübergleitet zur Annahme eines schlechthin Transzendenten in Gott: dem Grund des grundlos Existierenden; dies Prius der Vernunft teilt sich dem Menschen nur in der Erfahrung mit; seine Erfahrung von Freiheit beruht darauf, daß er sich zu diesem Grundlosen nicht als Vernunft verhalten kann; der ethische Impuls ist frei als ein sich Hinauswagen aus der Konstruktion der Vernunft; darum kann er durch sein Scheitern nicht widerlegt werden.

Denn er ist Manifestation der Existenz, in der der Mensch mit dem 'grundlos Existierenden' schon immer vereinigt ist, was ihm gerade im Scheitern des sittlichen Handelns bewußt werden kann. Demnach handelt es sich in Schellings Freiheitslehre um eine eigentümliche Wiederkehr der Lutherischen Rechtfertigungslehre, die hier nach der Seite, nach der sie des Menschen Entäußerung von moralischer Vergewisserung als Vereinigung mit dem Deus absconditus festhalten will, akzentuiert würde. Als Ursprung hat pure Existenz - wie der Deus absconditus - alle Widersprüche in sich verschlungen, und so verliert der Schmerz, sich unterscheiden zu müssen, seinen tiefsten Stachel, seine Realität.

Das grundlos Existierende als blinde, begriffslose Synthesis aller Erfahrung vor aller Erfahrung - in ihm kann ich mich nur vorfinden, niemals es begrifflich festhalten, niemals mich von ihm distanzieren. In dieser Struktur läßt sich die Unmittelbarkeit des Selbstgefühls - diese Voraussetzung der Gewißheit - von der positivistischen Lähmung des Impulses, die Totalisierung von Gegenerfahrungen zu realisieren, ebensowenig unterscheiden wie in Heideggers In-der-Welt-Sein.

1o6) Cf. Anm. 87.

1o7) "Im Anfange glaubte ich mich im Lande der Glücklichen zu befinden; denn jeder, auch der geringste Einwohner, schien durch sein Betragen und durch seine Worte zu bezeugen, wie sehr er es fühle, daß er in einem Land lebe, wo man das Joch und den Druck der Großen völlig abgeschüttelt habe und wo

Freiheit und die Rechte der Menschheit im allgemeinen aufs höchste geehrt und in ihrer Würde erhalten wurden. ... Einige Tage vor und nach dem Bundesfeste sah man in Paris Beispiele von Patriotismus, Gleichheitsliebe in allen Ständen usw. realisiert, die man sonst kaum gewagt hätte, sich träumen zu lassen. Dieser Geist schien aber nur zu herrschen, solange man das Volk durch Feste, Tänze und Schmausereien unterhielt und ihm auf mancherlei Art vorgaukelte. Sobald man diese einstellte und die Deputierten aus den Provinzen sich zurückzogen, so hörte man von allen Seiten Klagen und Unzufriedenheit laut werden, selbst unter denjenigen, die sich für echte Freunde der Revolution erklärt hatten. ... Das entsetzlich große und fast bis zur Unbilligkeit getriebene Einziehen und Schmälern der Pensionen und Besoldungen erregt gleichfalls ein sehr lautes Murren und eine lebhafte Unzufriedenheit. Und dies kann gar nicht fehlen, da fast nicht eine Familie in Frankreich ist, die nicht entweder mittelbar oder unmittelbar dadurch verlöre, die nicht etwa einen Sohn oder sonstigen Verwandten hätte, deren Einkünfte nicht um mehr als die Hälfte verringert seien. ... Auf der anderen Seite kennt wiederum der Pöbel in seinen Gesuchen und Ansprüchen keine Grenzen. Er fühlt jetzt seinen Einfluß und Kräfte und mißbraucht sie, vielleicht zu seinem Ruin. Anstatt das edle Kleinod, g e s e t z m ä ß i g e F r e i h e i t , welches er jetzt besitzt, zu bewachen, strebt er nach gesetzloser Zügellosigkeit, will den Gesetzen nicht weiter gehorchen. ... Der Pöbel und einige unruhige Köpfe sind's, die anjetzt ganz Frankreich regieren.

Ich bin selbst mehrmalen in der Nationalversammlung gewesen, wenn sie gezwungen wurde, gewisse Dekrete abzufassen, weil es niemand wagen durfte, die geringste Einwendung dagegen vorzubringen, ohne von dem Pöbel auf den öffentlichen Tribünen insultiert und für einen Aristokraten ausgeschrien zu werden. Viele von den Mitgliedern der Nationalversammlung, um sich bei dem gemeinen Volk beliebt zu machen und in Ansehen zu bringen, machen in den Sitzungen solche Vorschläge, die vielleicht nicht zum allgemeinen Besten abzwecken, von denen sie aber wissen, daß sie das Volk mit allgemeinem Beifallsgeschrei empfangen werde, die dann auch durchgehen, weil niemand es wagen darf, Gegenvorstellungen zu machen. ... Welchen Ausgang dieses zuletzt nehmen werde, wagt niemand mit allgemeinem Anschein von Wahrscheinlichkeit zu entscheiden." Aus einem Brief von Johann Benjamin Jachmann an Kant vom 14. Oktober 179o. In: Briefwechsel von Imm. Kant in drei Bänden. ed. H. E. Fischer. Zweiter Band. München 1912, S. 174 - 176.

1o8) s. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, l.c., S. 253.

1o9) Cf. das erste Kapitel von Hegels "Phänomenologie des Geistes".

11o) M. Heidegger, Brief über den "Humanismus". In: ders., Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, S. 145: "Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem 'ist', ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des

Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung" etc. pp. Heidegger will noch einmal die antike Verschmolzenheit von Seins-Fülle und -Ordnung als konkrete - d.i. gegen irgend analytische Logik erschleichen. Die Sprache wird das Konkrete - das Gefängnis eines jeden Impulses zur Selbstmächtigkeit. Dahinter lauert verschmitzt die Fratze des Opferpriesters. Die Diktatur über die Bedeutungen wird angepriesen (und den Machthabern angedient) gegen den Begriff, der nichts als Diktat sei. Der Fluchtimpuls, den solches Getöne auslöst, zielt nicht ins Leere, sondern auf Sinnlichkeit als Energie des Bündnisses mit Materie.

111) Hegel, Phänomenologie des Geistes, l.c., S. 564.

112) s. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, l.c., S. 235.

113) Ein bes. im Johannes-Evangelium gern verwendeter Ausdruck.

114) cf. Rom. 11, 25. Sonst steht in der Theologie Mysterium allgemeiner für das Geheimnis der Verbindung der beiden Naturen in Christus.

115) "Es sind nicht bawren/ lieben herrn/ die sich widder euch setzen/ Gott ists selber/ der setzt sich widder euch/ heymzusuchen ewer wueterey. ... Auff das yhr aber euch noch weytter versündigt/ vnd ia on

alle Barmhertzigkeyt zu scheyttern gehet/ so fahen ettliche an/ vnd geben dem Euangelio die schuld/ sprechen/ das sey die frucht meyner lere. Nu Nu lestert flux lieben herren/ yhr wöllt nicht wissen/ was ich geleret habe/ vnd was das Euangelion sey. Er ist aber fur der thür/ der es euch leren wird gar bald/ bessert yhr euch nicht/ Yhr vnd yederman mus myr zeugnis geben/ das ich mit aller stille geleret habe/ hefftig wider auffruhr gestritten/ vnd zu gehorsam vnd ehre/ auch ewer tyrannischen und tobenden oberkeyt/ die vnthertanen gehalltē vnd vermanet mit höchstem vleis/ das diese auffruhr nicht kan aus myr komen ...", schreibt Martin Luther in seiner "Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben" von 1525; während er sich hier an die Fürsten wendet, schreibt er in einer zweiten Adresse an die Bauern: "Ja sprecht yhr/ die oberkeyt ist zu böse vnd vnleidlich/ Denn sie das Euangelion vns nicht lassen wöllen/ vnd drucken vns allzu hart ynn zeytlicher güter beschwerung/ vnd verderben vns also an leyb vnd seele. Antworte ich/ Das die oberkeyt böse vnd vnrecht ist/ entschuldigt keyn rotterey noch auffruhr/ Denn die bosheyt zu straffen/ das gebürt nicht eym iglichen/ sondern der welltlichen oberkeyt/ die das schwerd furet/ Wie Paulus Ro. 13. vnd Petrus. 1. Pe. 3 sagt/ das sie zur straff der bösen von Gott verordnet sind." Luthers Werke in Auswahl. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann herausgegeben von Otto Clemen. Dritter Band. Schriften von 1524 - 1528. Berlin ^{5}1959, S. 49 f. und 53. Seltsam ins Drohende hinüberspielende Treuherzigkeit!

116) Cf. M. Luther, De servo arbitrio von 1526, im 3. Band der soeben genannten Luther-Auswahl.

117) Als Religiosität bestimmte Schleiermacher jenes Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit; s. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher. ed. Martin Redeker. Berlin 1960, § 4 (S. 23): "Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind." Und es heißt in der Erläuterung des Paragraphen: "Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als a b h ä n g i g f ü h l e n . Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbsttätigkeit aussagen, das F r e i h e i t s g e f ü h l . ... Setzen wir nun die Gesamtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eines, so ist auch das mitgesetzte Andere (des Subjekts - L.W.) als eine Gesamtheit oder als Eins zu setzen, und der letzte Ausdruck (sc. einer Wechselwirkung des Subjekts mit allem Andern - L.W.) also der richtige für unser Selbstbewußtsein im allgemeinen ... Und zwar ... sofern wir das gesamte Außeruns als Eines, ja auch weil ja andere Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, zu welcher wir auch Verhältnis haben, darin gesetzt ist,

mit uns selbst zusammen als Eines, das heißt als W e l t setzen. Demnach ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthinniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl, gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht." (S. 25 f.) Während nun, wie Schleiermacher im folgenden ausführt, es ein schlechthinniges Freiheitsgefühl koonsequentermaßen überhaupt nicht geben kann, so doch sehr wohl ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl: "... eben das unsere gesamte Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie das jenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich." (S. 28)

118) Hegel, WW 2, l.c., S. 454.

119) op. cit., S. 455 f.

L I T E R A T U R

(Die Funktion dieser Aufstellung, die weit davon entfernt ist, eine vollständige Bibliographie zu Hegel und Schelling zu geben, liegt darin, daß sie die Bücher nennt, die, auch wenn sie im Text der Arbeit nicht zitiert sind, das Verständnis des Vf. für die in ihr verhandelten Probleme gefördert haben.)

Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main 1951.

ders., Erpreßte Versöhnung. In: Noten zur Literatur II. Frankfurt am Main 1961.

ders., Drei Studien zu Hegel. Frankfurt am Main 1963.

ders., Fantasia sopra Carmen. In: Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II. Frankfurt am Main 1963.

ders., Vorschlag zur Ungüte. In: Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. Frankfurt am Main 1967.

ders., Marginalien zu Theorie und Praxis. In: Stichworte. Kritische Modelle. Frankfurt am Main 1969.

ders., Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. Bd. 1 ed. R. zur Lippe. Frankfurt am Main 1973.

Georges Bataille, Hegel, la mort et le sacrifice. In: Deucalion, 5, Neuchâtel 1955.

Werner Becker, Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Suttgart Berlin Köln Mainz 1969.

ders., Hegels "Phänomenologie des Geistes". Eine Interpretation. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1971.

Walter Benjamin, Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen. Ausgew. und eingel. von W. Benjamin. Unveränderte, um den Brief von Schlegel an Schleiermacher erweiterte Ausgabe des 1936 im Vita Nova Verlag, Luzern unter dem Pseudonym Detlev Holz erschienenen Bands. Frankfurt am Main 1962.

ders., Ursprung des deutschen Trauerspiels. ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main 1963.

Ernst Bloch, Philosophische Grundfragen I. Zur Onto-

logie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen. Frankfurt am Main 1961.

ders., Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main 1962.

Dietrich Böhler, Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologie-Kritik und 'Theorie-Praxis-Vermittlung'. Frankfurt am Main 1971.

Jacques Derrida, Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus. In: Die Schrift und die Differenz. Dtsch. Frankfurt am Main 1972.

Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. 1. Band ed. Hermann Mulert. Berlin und Leipzig 1922.

Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: Kleine Schriften. Nachwort von Karl Löwith. Frankfurt am Main 1966.

Fichte - Schelling, Briefwechsel. ed. Walter Schulz. Frankfurt am Main 1968.

Michel Foucault, Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'Age Classique. Paris 1961.

Sigmund Freud, Die Disposition zur Zwangsneurose. In: Ges. Werke 8. Frankfurt am Main 1969.

ders., Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: Ges. Werke 9. London 1940.

ders., Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben ('Der kleine Hans.') In: Zwei Kinderneurosen. Bd. VIII der Studienausgabe. ed. A. Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt am Main 1969.

Jürgen Habermas, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes. In: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied und Berlin 2. Aufl. 1967.

James Hastings (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics. Bd. XII. New York 1951.

G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. edd. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main ab 1970.

ders., Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805 - 1806. ed. J. Hoffmeister. Hamburg 1967.

ders., Phänomenologie des Geistes. ed. J. Hoffmeister. Sechste Aufl. Hamburg 1952.

ders., Wissenschaft der Logik. ed. G. Lasson. In Zwei Bänden. Hamburg 1966 f.

Martin Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen ^{10}1963.

ders., Brief über den Humanismus, in: Wegmarken. Frankfurt am Main 1967.

Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Frankfurt am Main 1964.

ders., Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie. Frankfurt am Main 1966.

Dieter Henrich, Hegel im Kontext. Frankfurt am Main 1971.

Hugo von Hoffmannsthal, Gedichte. Im Insel-Verlag o.J.

Konrad Honsel, Zum Verhältnis von Institutionenlehre und Ästhetik bei Hegel. Eine genetische Untersuchung. Unv. Magisterschrift. Berlin 1972.

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1947.

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe (nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930). Hamburg 1956.

ders., Kritik der praktischen Vernunft. ed. J. Kopper. Stuttgart 1961.

ders., Briefwechsel in drei Bänden. ed. H. E. Fischer. Erster und zweiter Band München 1912.

Hans-Jürgen Krahl, Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Frankfurt am Main 1971. Darin: Ontologie und Eros - zur spekulativen Deduktion der Homosexualität, S. 116 f.

Horst Kurnitzky, Triebstruktur des Geldes. Ein Beitrag zur Theorie der Weiblichkeit. Berlin 1974.

Liddell and Scott, A Greek-English Lexicon. Revised and augmented by Stuart Jones and McKenzie. Oxford 1961.

Alfred Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse. Frankfurt am Main 1970.

ders., Symbol, Interaktion und Praxis. In: ders. et al., Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Frank-

furt am Main 1971.

Georg Lukács, Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Band 2. Frankfurt am Main 1973.

Martin Luther, Werke in Auswahl. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann herausgegeben von Otto Clemen. Dritter Band. Berlin 5. Aufl. 1959. Darin: Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben (1525) und: De servo arbitrio (1526).

Bernhard Lypp, Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus. Frankfurt am Main 1972.

Herbert Marcuse, Vernunft und Religion. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Neuwied am Rhein und Berlin-Spandau 1962.

ders., Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. 2. Aufl. Frankfurt am Main 1968.

Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Geschrieben von April bis August 1844. Nach der Handschrift ed. J. Höppner. Leipzig 197o.

Reinhold Mokrosch, Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs. Frankfurt am Main 1976.

Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft. In: Werke in drei Bänden. Zweiter Band. ed. Karl Schlechta. München 1966.

Hermann Pfütze et al., Die Schwierigkeit Kunst zu machen. Antriebe ihrer Vergesellschaftung. Frankfurt am Main 1973.

Platon, Sämtliche Werke 3. In der Übersetzung von Fr. Schleiermacher hrsg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck. Hamburg 1958.

Otto Pöggeler, Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg/ München 1973.

ders., Die Komposition der Phänomenologie des Geistes. In: H. Fr. Fulda u. D. Henrich (ed.), Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Frankfurt am Main 1973.

Karl Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Darmstadt 1963 (photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1844).

Fr. W. J. Schelling, Das System des transzendentalen Idealismus. In: Ausgewählte Werke. Schriften von 1799 - 1801. Darmstadt 1967.

ders., Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. In: Ausg. WW, Schrften von 1806 - 1813, Darmstadt 1968.

ders., Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch. ebd.

ders., Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter. München 1966.

ders., Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. In: Ausg. WW. Schrften von 1813 - 1830. Darmstadt 1968.

Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. ed. Martin Redeker. Berlin 1960.

Friedrich W. Schmidt, Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel. Stuttgart 1971.

Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt am Main 1967.

Walter Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart und Köln 1955.

Uwe Schultz, Immanuel Kant in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1965.

Alfred Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt am Main 1970.

Gisela Steinwachs, Mythologie des Surrealismus oder Die Rückverwandlung von Kultur in Natur. Neuwied und Berlin 1971.

George Thomson, Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis I und II. Westberlin 1974.

Lebenslauf

Am 18. Juli 1943 bin ich in Hannover geboren. Meine Eltern sind Erik und Gerda Wilkens.

Am 1. Mai 195o trat ich in Rendsburg/Holstein in die Grundschule ein, die ich vier Jahre besuchte. Ab Frühjahr 1954 war ich Schüler am altsprachlichen Gymnasium der Herderschule in Rendsburg; ich legte dort im Frühjahr 1963 die Reifeprüfung ab. Nach zweijährigem Militärdienst in Flensburg und Schleswig nahm ich mit dem Sommersemester 1965 in Tübingen das Studium der evangelischen Theologie und der Philosophie auf. Ich interessierte mich vornehmlich für die Lehrveranstaltungen der Professoren Gese und Käsemann (exeget. Theologie), Rückert (Kirchengeschichte), Ebeling und Moltmann (systemat. Theologie) sowie der Professoren Bloch und Schulz in der Philosophie.

Eine Tagung der Studienstiftung des deutschen Volkes über "Mythos und Aufklärung" im Frühjahr 1967, an der u. a. Theodor W. Adorno und Klaus Heinrich teilnahmen, gab die entscheidenden Anstöße für meine seither ununterbrochene Beschäftigung mit der Kritischen Theorie, mit Marx und mit Hegel.

Im Wintersemester 1969/7o legte ich in Tübingen die Erste theologische Dienstprüfung ab. Darnach begann ich meine Studien am Religionswissenschaftlichen Institut der Freien Universität Berlin, an dem ich seit Frühjahr 1973 zugleich als wissenschaftlicher Tutor tätig bin.